ЭКЗЕГЕТИКО-КРИТИЧЕСКОЕ

ИЗСЛѢДОВАНІЕ ПОСЛАНІЯ

Святаго Апостола Павла

къ Евреямъ

Епископа Никанора.



КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1903.

От Казанскаго Комитета духовной Цензуры при Казанской духовной Академіи Печатать дозволяется Членъ Комитета профессоръ Казанской духовной Академіи *М. Богословскій*.

Посланіе св. Апостола къ Евреямъ одно изъ содержательнѣйшихъ и оригинальнѣйшихъ произведеній Священной Письменности. Посему оно давно привлекало вниманіе многихъ изслѣдователей, тѣмъ болѣе, что его глубоковажному внутреннему характеру соотвѣтствуетъ не менѣе интересная судьба историческая, доселѣ занимающая умы многихъ. Богодухновенное содержаніе посланія, съ его православною экзегетикою, мы съ достаточною полнотою исчерпали въ общедоступномъ объясненіи его, изданномъ въ 1902 году. Теперь желательно бы углубиться въ критическое изслѣдованіе состава посланія и въ особенности во всѣ тонкіе изгибы его логическаго и стилистическаго построенія, или, иначе говоря, въ особенности языка посланія, чтобы по этимъ внутреннимъ свойствамъ посланія можно было объективно говорить о составителѣ посланія.

Западная литература по данному вопросу достаточно богата и весьма значительна по разнообразію взглядовъ какъ на весь предметъ, подлежащій изслѣдованію, такъ и на всѣ отдѣльныя его частности.

Можно думать, что въ этомъ важномъ дѣлѣ основоположительной богословской мысли не будетъ безплоднымъ и нашъ посильный голосъ съ Востока.

Въ рѣшимости приступить къ этому нелегкому изслѣдованію, не смотря на лабиринтъ, построенный около предмета его западною критическою экзегетикою, насъ въ особенности ободряетъ то, что писатель посланія въ самыхъ важнѣйшихъ и труднѣйшихъ мѣстахъ дѣлаетъ многочисленныя ссылки на Псалтирь, (какъ догматическую основу его ученія).

Между тѣмъ Псалтирь, попреимуществу со стороны указанныхъ мѣстъ ея, была предметомъ нашего спеціальнаго изслѣдованія, въ сочиненіи: «Изображеніе Мессіи въ Псалтири», вышедшемъ вторымъ изданіемъ въ 1901 году. Здѣсь мы имѣли полную возможность познакомиться съ представителями всѣхъ направленій экзегетическо-критическаго изслѣдованія св. Писанія, что, надѣемся, Богу содѣйствующу, и поможетъ намъ разобраться въ трудностяхъ предпринимаемаго изслѣдованія. А мотивомъ къ сему труду намъ служитъ слово Господа: изслѣдуйте Писанія, они свидѣтельствуютъ о Мнѣ (Іоанн. 5, 39).

I.

Анализъ содержанія и изложенія посланія.

Глава I.

Начало посланія по языку и изложенію весьма возвышенное. Оно напоминаетъ собою начало Евангелія Іоанна, но много имѣетъ сходства и съ отдѣльными мѣстами посланій св. Ап. Павла. Сложный періодъ 1—4 стиховъ не только безукоризненно правиленъ, но и прекрасенъ, благозвученъ, а главное—содержателенъ. Здѣсь не только въ цѣломъ, но и въ каждомъ словѣ заключена глубина высокихъ мыслей о превосходствѣ новозавѣтнаго откровенія предъ ветхозавѣтнымъ, что составляетъ какъ бы главную тему посланія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣлаетъ это начало какъ бы введеніемъ ко всему посланію. Здѣсь прежде всего достоинъ замѣчанія параллелизмъ мыслей, такъ свойственный ветхозавѣтнымъ богодухновеннымъ писателямъ, (особенно псалмопѣвцамъ). Сѣновному ветхозавѣтному откровенію Апостолъ противопоставляетъ совершеннѣйшее откровеніе новозавѣтное, причемъ изображаетъ величіе его Посредника, безмѣрно превосходящее достоинство другихъ посредниковъ, чѣмъ вмѣстѣ опредѣляется и характеръ этого откровенія какъ завершительнаго момента постепеннаго раскры-

тія благой и совершенной воли Божіей о спасеніи людей.

«*Многочастнѣ* и *многообразнѣ*». Такъ какъ мыслію о многократности сообщенія откровенія въ ветхомъ завѣтѣ Апостолъ сразу даетъ понять объ его несовершенствѣ, то въ данныхъ словахъ нельзя видѣть простого расширенія одной и той же мысли, или даже тавтологіи, что высказываютъ нѣкоторые неправославные экзегеты [1]). Деличь [2]), Люнеманъ [3]), Блеекъ [4]) видятъ въ словѣ «*многочастнѣ*» указаніе на внѣшнюю множественность откровенія, или на количественную послѣдовательность его. Но прилагательное πολυμέρης значитъ изъ многихъ частей состоящій и на многія части распадающійся [5]). Поэтому главною мыслію здѣсь должна быть та мысль, что Богъ, говорившій отцамъ во пророцѣхъ, ни разу не сообщалъ цѣльнаго, полнаго откровенія, но только его части [6]), изъ которыхъ, какъ отдѣльныхъ и отрывочныхъ, трудно было составить полное представленіе полной истины [7]). Многочастности ветхозавѣтнаго откровенія соотвѣтствуетъ множественность его сообщенія.

«*Многообразнѣ*» означаетъ различіе откровеній въ отношеніи къ содержанію и формѣ. Здѣсь Апостолъ говоритъ о тѣхъ разнообразныхъ способахъ, при по-

---

[1]) См. напр. Kuinoel, Commentarius in epistolam ad Hebraeos, 1831 г. p. 1; Tholuck, Commentar zum Briefe an die Hebräer, Ausg. 3. 1850 г. p. 157.

[2]) Commentar zum Brief. an d. Hebräer, 1857 г. p. 2.

[3]) Kritisch—exegetisch Handbuch Hebräer Brief, Abteil B. ст. 60.

[4]) Der Hebräer. Brief lerausg. von K. A. Windrath. 1868 г. стр. 85.

[5]) См. Novum lexicon gr.—lat. in Nov. Test. Schleisner. 1—11.

[6]) Сравн. Riehm. Der Begrif des Hebräer Brief, 1867 г. 89.

[7]) Сравн. Ebrard. Der Brief an. d. Hebräer erklart. стр. 13.

средствѣ коихъ Богъ говорилъ въ пророкахъ [1]).

«Иначе Богъ говорилъ чрезъ Моисея, иначе чрезъ Илію, еще иначе чрезъ Исаію, Іеремію, или Іезекіиля. Короче говоря, всякое отдѣльное откровеніе, какъ оно должно было раскрыть особую часть истины, такъ и дано было особеннымъ, ему свойственнымъ τρόπος [2]). Это многообразіе откровенія такъ же, какъ и многочастность его, указываетъ его несовершенство, ибо совершенный способъ долженъ быть единственнымъ, пригоднымъ для всѣхъ временъ и всѣхъ отношеній [3]).

«*Древле*» [4]), какъ противоположное послѣднимъ днямъ, должно разумѣть въ отношеніи времени ветхозавѣтнаго откровенія вообще, отъ начала его до пророка Малахіи включительно [5]). Греческое πάλαι означаетъ вообще давноминувшее. Поэтому нельзя здѣсь видѣть указаніе только на одинъ начальный пунктъ откровенія (какъ это дѣлается въ переводѣ издревле), ни на прежнее только вообще, какъ это дѣлаетъ Деличъ, утверждающій, что здѣсь противополагаются только «прежнее и теперешнее».

«*Въ послѣдокъ дній сихъ*» [6]). Слова эти означаютъ время откровенія новозавѣтнаго, какъ совершившаго-

---

[1]) См у Рима, стр. 90 и слѣд.

[2]) Сравн. Hofmann, Heilige Schrift N. T. Theil. V., стр. 57. 1873 г.

[3]) См. у Ебрарда стр. 14.

[4]) Переводъ этотъ точнѣе русскаго (издревле), какъ и въ словахъ: въ послѣдокъ дній сихъ.

[5]) См. у Блеека, Люнемана, а также у Куртпа въ его Brief an die Hebräer. 1896 г. стр. 60.

[6]) До 60 рукописей содержатъ чтеніе этихъ словъ отличное отъ обще-принятаго, не ἐπ' ἐσχάτων, но ἐπ' ἐσχάτου. Но какъ справедливо замѣчаетъ Блеекъ (на 86 стр.), смыслъ отъ этого не измѣняется, такъ какъ и это послѣднее должно понимать за управляющее τῶν ἡμερῶν τούτων (а не согласован. съ нимъ).

ся вдругъ, а не по частямъ, почему и недавнее время по отношенію къ этому времени есть древнее. Въ словѣвыраженіи этомъ можно видѣть отраженіе еврейскаго выраженія: אַחֲרִית הַיָּמִים, которое у LXX передается большею частію или чрезъ ἐν ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, или чрезъ ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, или ἐν ἐσχάτω τῶν ἡμερῶν [1]). По іудейско-раввинскому представленію все теченіе времени раздѣляется на два періода עוֹלָם הַזֶּה (вѣкъ сей) и עוֹלָם הַבָּא (вѣкъ грядущій). Явленіе Мессіи должно было совершиться въ концѣ вѣка сего, но для этого времени было особое обозначеніе: באחרית הימים [2]). Это представленіе о временахъ проводилось и новозавѣтными писателями, которые въ понятіе «послѣднихъ дней» или «конца дней» включали не только время жизни Іисуса Христа, но и послѣдующее время до времени Его второго пришествія [3]). Такого-же опредѣленія времени держится ап. Павелъ здѣсь [4]). Новозавѣтное откровеніе, какъ послѣднее откровеніе, выше предшествующаго и въ силу того, что оно есть дальнѣйшее. Но еще больше оно потому, что оно есть послѣднее, совершеннѣйшее, послѣ коего нельзя ожидать дальнѣйшаго. «Падая на конецъ перваго мірового періода, съ которымъ связаны всѣ обѣтованія, оно должно имѣть цѣлію привести новое время, время исполненія». [5])

---

[1]) См. Быт. 49, 1; Второз. 8, 16; Езек. 38, 16; Осіи 3, 5; Мих. 4, 1; Числ. 24, 14; Іер. 23, 20.

[2]) У Кимхи въ толкованіи на 2 гл. 2 ст. пр. Исаіи говорится: Ubicuique leguntur haec verba: בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, ibi sermo est de diebus Messiae.

[3]) См. 1, Іоан. 2, 18, Дѣян. 2, 17; 1 Петр. 1, 20; Іак. 5, 3; Тит. 2, 12; 2 Тим. 4. 1; Еф. 1, 21.

[4]) Сравн. у Блеека (11, 20—28); Ебрарда (15), Рима (205).

[5]) См. у Рима стр. 83.

„*Отцемъ*“ съ противополагаемымъ „*намъ*“ обозначаетъ лицъ, воспринимающихъ откровеніе въ Ветхомъ и Новомъ завѣтѣ. Объемъ понятія „отцемъ“ нельзя ограничивать только родоначальниками еврейскаго народа, какъ и подъ „*пророками*“ должно разумѣть здѣсь не однихъ только пророковъ въ тѣсномъ смыслѣ, но и всѣхъ тѣхъ, кои такъ или иначе удостоились быть провозвѣстниками Божественнаго откровенія, какъ это открывается изъ библейскаго употребленія слова προφήτης [1]) Предлогъ „во“ (пророцѣхъ) большинствомъ толкователей признается равнозначущимъ „чрезъ» (ср. 2, 2) и въ ἐν τοῖς προφήταις видятъ гебраизмъ, соотвѣтствующій еврейскому בַּנְּבִיאִים (1 Цар. 28, 6: 2 Цар. 23, 2), гдѣ предлогъ בְּ имѣетъ инструментальное значеніе [2]). Но пророки не были одними только орудіями, а потому многіе толковники объясняютъ, что пророки мыслятся здѣсь не только какъ такіе, служеніемъ которыхъ Богъ пользуется для откровенія воли Своей, но и какъ такіе, въ которыхъ и чрезъ которыхъ Онъ говорилъ, поскольку Духъ Божій обиталъ въ нихъ во время пророческаго вдохновенія [3]). Вѣроятнѣе предполагать, что Апостолъ, помимо главной мысли о посредствѣ пророковъ, хотѣлъ выразить ту побочную мысль, что пророки не были только внѣшними орудіями откро-

---

[1]) Пророками назывались: Авраамъ (Быт. 20, 7) и другіе патріархи (Пс. 104, 15). Моисей же, называемый пророкомъ въ 34 гл. 10 ст. Второзаконія, здѣсь долженъ быть мыслимъ въ особенности какъ посредникъ великаго откровенія, даннаго на Синаѣ, хотя при различеніи частномъ онъ и выдѣляется изъ числа пророковъ (См. Лук. 24, 27).

[2]) См. у Люнемана стр. 62, Ебрарда, 12, Делича, 3 и пр.

[3]) См. у Блеека стр. 84. Это отчасти напоминаетъ слова извѣстной церковной пѣсни: «Зачатый во чревѣ пророковъ и рожденный на земли Духъ спасенія»...

венія, но живыми посредниками, почему онъ и употребилъ ἐν какъ болѣе содержательное, чѣмъ διά. За такое пониманіе ἐν говоритъ и присутствіе его при лицѣ, составляющемъ противоположеніе пророкамъ, т. е. при υἱός. Примѣровъ же употребленія ἐν въ смыслѣ διά при именахъ, означающихъ лица, а не вещи, классическая литература не представляетъ, и въ Новомъ завѣтѣ ихъ немного (Матѳ. 9, 34; 1 Кор. 14, 21; Дѣян. 17, 21) [1]).

„Въ Сынѣ“ необходимо разумѣть Сына Божія Іисуса Христа, какъ Посредника, противополагаемаго пророкамъ. Нѣкоторые толковники, основываясь на томъ, что при словѣ υἱός нѣтъ члена, разсматриваютъ его какъ понятіе родовое и общее обозначеніе отношенія посредника Новаго Завѣта къ Отцу [2]). Но дѣлать такіе широкіе выводы изъ малыхъ филологическихъ основаній не должно, ибо Апостолъ ясно говоритъ объ Іисусѣ Христѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, многократно, прилагая къ Нему это названіе какъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ рѣчь идетъ о Немъ до Его воплощенія (1, 5), такъ равно и тамъ, гдѣ онъ говоритъ о Христѣ вочеловѣчившемся, въ состояніи уничиженія, во „днѣхъ плоти“ (5, 8) и въ состояніи прославленія и сидѣнія одесную престола Божія (4, 14), а также и ко всѣмъ этимъ формамъ вмѣстѣ (7, 3) [3]). Что же ка-

---

[1]) См. Wiener. Lexicon graec.—lat in libr. N.T.

[2]) См. у Блеека стр. 86. Ебрардъ говоритъ: «Богъ возглаголалъ въ нѣкоемъ (Іисусѣ Христѣ), Который стоялъ къ Нему не въ отношеніи простого пророка, но въ отношеніи Сына». Стр. 15. Сравн. у Люнемана стр. 3, Майера, 39, Куртца, 64.

[3]) Поэтому Де-Ветте вполнѣ неосновательно объясняетъ названіе Сына только въ религіозно-нравственномъ смыслѣ. Обстоятельное опровержение этого взгляда можно видѣть въ сочиненіи Рима, на стр. 276 и др.

сается до опущенія члена, то оно легко объясняется тѣмъ, что здѣсь *υἱός*, какъ и въ 7, 28 имѣетъ значеніе собственнаго имени Мессіи, и какъ такое, „будучи (по выраженію Делича) въ себѣ самомъ опредѣленнымъ", не нуждается въ ближайшемъ опредѣленіи посредствомъ члена [1]). Само собой понятно, что названіе Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ писатель употребляетъ здѣсь въ самомъ широкомъ его значеніи, что требуется какъ смысломъ слова, такъ и въ особенности контекстомъ его употребленія въ смыслѣ противопоставленія пророкамъ. Пророки, въ силу своей человѣческой ограниченности, получили даръ изрекать только такую часть божественной истины, какую они должны были возвѣстить въ извѣстное время. Сыну же, равному со Отцемъ (ст. 3), по самой природѣ Его присуще цѣльное и полное знаніе Божества, Его воли, Его опредѣленій. Онъ сущій въ нѣдрахъ Отца, полнота Божества (Кол. 2, 9) и сама истина (Іоан. 14, 6). Отсюда понятно, насколько неизмѣримо Онъ выше пророковъ, какъ Посредникъ между Богомъ и людьми, и насколько полнѣе и совершеннѣе то Откровеніе, которое дано чрезъ Него. Тамъ, въ Ветхомъ Завѣтѣ, истинные посредники, а здѣсь—Самъ Единородный Сынъ Божій,—слово Котораго настолько же выше пророческаго, насколько Онъ неизмѣримо выше ихъ, бывшихъ

---

[1]) Примѣры такого употребленія нарицательныхъ именъ очень нерѣдко встрѣчаются и въ классической литературѣ, въ отношеніи разныхъ лицъ, какъ напр. *βασιλεὺς* по отношенію къ опредѣленному Персидскому царю. (См. у Делича на стр. 3). Новый Завѣтъ также представляетъ примѣры сего, а именно въ употребленіи словъ *Θεὸς* (Лук. 3, 2; Римл. 3, 5; 1Кор. 3, 16), *κύριος* и мн. др. (См. у Wiener § 18).

предуготовителями пути Его [1])... Послѣ единства природы Сына со Отцемъ—слѣдуетъ наслѣдіе. И вотъ, Апостолъ называетъ Его Наслѣдникомъ и усвояетъ Ему многія другія свойства и дѣла Божіи, изъ совокупности которыхъ составляется цѣлостный образъ Іисуса Христа—Спасителя нашего. Сынъ и Наслѣдникъ—это какъ бы нераздѣльныя понятія (Гал. 4, 7). Толковники останавливаютъ больше вниманіе свое на слово ἔθηκε (положилъ), разсуждая о томъ: когда и какъ совершилось дарованіе наслѣдія. [2]) Но если эта (по выраженію Делича) «пара понятій» нераздѣлима, то и слово ἔθηκε не имѣетъ такого рѣшающаго значенія въ опредѣленіи времени дарованія наслѣдія. Оно соприсуще сыновству и неотдѣлимо отъ него ни въ какой моментъ. Сынъ всегда есть и наслѣдникъ. Поэтому выраженіе: «положи наслѣдника всѣмъ» должно быть понимаемо вообще въ смыслѣ предназначенія Сына Божія къ будущему обладанію (которое должно быть вѣчнымъ, премірнымъ). За такое пониманіе говоритъ и прогрессивный ходъ развитія мысли о полнотѣ сыновства. Сначала рѣчь идетъ

---

[1]) О священноисторическомъ употребленіи названія Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ можно прочесть въ моемъ сочиненіи: «Изображеніе Мессіи въ Псалтири», См. 2 изд. Казань, 1901 года, стр. 50 и дал.

[2]) Люнеманъ (стр. 64) и другіе видятъ въ этомъ выраженіи «прежде всякаго времени совершившееся въ вѣчномъ божественномъ совѣтѣ опредѣленіе отношенія, въ какомъ стоялъ Сынъ Божій до своего воплощенія», а Толюккъ (115 стр.), Ебрардъ (17), Деличъ (5) и другіе относятъ дѣйствіе ἔθηκε къ тому времени, когда Іисусъ Христосъ вознесся и когда Ему, какъ Богочеловѣку, дарована была власть надъ всѣми. Здѣсь нельзя не замѣтить, что обладатель и наслѣдникъ—слова не однозначущія, ибо наслѣдникъ только еще будущій обладатель, еще неполучившій наслѣдства.

о поставленіи Сына Божія наслѣдникомъ, затѣмъ о твореніи міра чрезъ Него, сохраненіи его и наконецъ о сидѣніи одесную Отца, какъ фактическомъ полученіи наслѣдства, послѣ совершенія Имъ дѣла спасенія людей.

Слова: «*Имже и вѣки сотвори*» во многихъ кодексахъ имѣются съ перемѣщеніемъ словъ: *τοὺς αἰῶνας* и *ἐποίησεν* одно на мѣсто другого [1]). Но это существенно не измѣняетъ смысла сихъ словъ о сотвореніи Сыномъ вѣковъ, т. е. міровъ, созданныхъ въ опредѣленное время, т. е. вмѣстѣ съ нимъ. Здѣсь нельзя не замѣтить, что хотя равнозначное греческому *αἰῶν* еврейское עוֹלָם употребляется для означенія времени, однако есть мѣста, гдѣ (по слову Куртца) замѣтно стремленіе «расширить и сплотить понятіе временнаго чрезъ привнесеніе того, что образуетъ пространственное и духовное содержаніе различныхъ періодовъ времени [2]). Гностики эонами называли разнаго рода эманаціи, которыя кажутся нѣкоторымъ здѣсь (Фабрицію и др.)—Но контекстъ рѣчи нисколько не позволяетъ думать о нихъ, тѣмъ болѣе, что, когда писалось это посланіе, этого рода гностиковъ не было тогда. О сотвореніи Сыномъ Божіимъ міра говоритъ Апостолъ въ посланіяхъ къ

---

[1]) Напр. въ Синайскомъ, Ватиканскомъ, въ переводахъ Сирскомъ, Коптскомъ. Это чтеніе признается лучшимъ многими изслѣдователями.

[2]) Такъ въ 3 гл. 11 ст. книги Екклезіастъ подъ עוֹלָם разумѣется земной міръ. Сравн. Евр. 11, 3; Мѳ. 24, 3; 1 Тим. 1, 17; 1 Кор. 2, 7. Объ употребленіи этого слова въ Талмудической литературѣ см. у Куртца стр. 66 и у Люнемана—(стр. 65), по мысли котораго Апостолъ «хотѣлъ словомъ *αἰῶνας* обнять все мірозданіе, а не одно только время, какъ условіе его бытія».

Кол. (1, 16) и 1 Кор. (8, 6), выражая сіе чрезъ слово *τὰ πάντα*, какъ и въ Евангеліи Іоанна (1, 3).

„*Сіяніе*" (*ἀπαύγασμα*) славы—понимается толковниками различно: одними въ смыслѣ отблеска, произведеннаго чрезъ обратное лучеиспусканіе или отраженіе (изображеніе въ зеркалѣ, отраженіе на поверхности воды), [1]) другими же въ смыслѣ отбрасыванія лучей самимъ источникомъ свѣта, напр. солнцемъ [2]), что ближе къ коренному значенію глагола *ἀπαυγάσειν*, означающаго бросать отъ себя свѣтъ, испускать сіяніе, (такъ что дѣйствіе, выраженное этимъ глаголомъ, должно заключаться не въ отраженіи отъ другого предмета, но въ собственномъ сіяніи (въ свѣтѣ отъ свѣта). Въ книгѣ Премудрости Соломона (7, 26), премудрость называется *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου*, каковое названіе тожественно съ обозначеніемъ Премудрости изліяніемъ (*ἀπόῤῥοια*) славы Вседержителя (въ стихѣ 25). Въ такомъ же значеніи слово *ἀπαύγασμα* встрѣчается у Филона, который считаетъ человѣческій духъ (*πνεῦμα*) апагасмою божественной сущности, излившейся изъ нея, какъ лучъ или сіяніе изъ солнца [3]). Наши авторитетнѣйшіе толковники держатся такого же пониманія этого слова [4]).

„*Слава*" (*δόξα*) Отца—это первосвѣтъ, сіяніемъ Котораго является Сынъ, такъ что въ этомъ словѣ заключается мысль объ открываемости существа Бо-

---

[1]) См. у Рима (стр. 249), Люнемана и другихъ.

[2]) Напр. Куртцъ (стр. 68) Майеръ, Блеекъ и др.

[3]) См. у Блеека 11, 54 и Люнемана 68 стр.

[4]) Напр. Св. І. Златоустъ, Бл. Ѳеодоритъ, Григорій Нисскій, равно какъ Оригенъ (см. у Блеека стр. 54) и Тертулліанъ, который выражается такъ: Ille tanquam sol, hic, *quasi radius*, a sole porrectus (см. у Делича на стр. 9).

жія, т. е. объ откровеніи Бога Отца въ Сынѣ. Поэтому, слово это должно понимать въ смыслѣ сверхчувственномъ и видѣть въ немъ обозначеніе того свѣта, о которомъ Апостолъ говоритъ въ 1 посл. къ Тим. 6, 17 (ср. Іак. 1, 17) и который по ученію Іоанна (Ев. 1, 15) есть Самъ Богъ [1]).

Словомъ «*образъ*» (*χαρακτὴρ*) дѣлается указаніе на самостоятельное бытіе Сына, такъ какъ первичное значеніе этого слова указываетъ на предметъ, которымъ производятся извѣстныя изображенія и знаки (чеканъ, штемпель, печать), а далѣе—оттискъ ихъ и въ переносномъ смыслѣ—опредѣленныя духовныя и тѣлесныя черты, составляющія отличительныя свойства лица или предмета [2]), или тѣхъ, на коихъ отпечатлѣ-

---

[1]) И ветхозавѣтное כָּבוֹד, переводимое у LXX словомъ *δόξα*, обозначаетъ не только свѣтлое сіяніе, но совокупность славныхъ свойствъ Божества, которыя представляются въ видѣ свѣтлой одежды, сотканной изъ отдѣльныхъ блестящихъ лучей (см. у Гима, стр. 281). Поэтому, это не то свѣтлое облако, въ которомъ Богъ являлъ Свое присутствіе Моисею (Исх. 24, 16, 17; 33, 18; ср. 2 Кор. 3, 7) и Первосвященникамъ (3 Цар. 8, 10—11), такъ называемая по—еврейски шехина, какъ думаютъ нѣкоторые (см. у Толюкка стр. 117 въ 1 изд.). Чрезъ такое представленіе Великій Посредникъ Новаго Завѣта былъ бы не возвышенъ предъ ветхозавѣтными посредниками, а униженъ, потому что шехина сама была не *ἀπαύγασμα* славы Божіей, а только простымъ чувственно воспринимаемымъ отраженіемъ ея. (См. у Ебрарда стр. 22). Между тѣмъ Апостолъ выражаетъ здѣсь мысль о единосущіи Сына Божія со Отцемъ, Его рожденіи отъ Отца и откровеніи Имъ Отца, ибо что истекаетъ изъ свѣта, то имѣетъ и существо свѣта (у Делича стр. 9). И какъ солнца нельзя видѣть безъ исходящаго изъ него сіянія, такъ и Отца никто не можетъ видѣть безъ Сына (см. у Блеека II, стр. 55) «Сіяніе бываетъ изъ огня и вмѣстѣ съ огнемъ; и хотя виновникомъ своимъ имѣетъ огонь, однакоже не отдѣлимо отъ огня. Какъ скоро огонь, такъ скоро и сіяніе», пишетъ Θеодоритъ. (Ср. у Люнемана стр. 68).

[2]) См. Lexicon man. in N. T. Breitschneider, а также у Блеека II, 58.

ны эти черты съ возможно полнымъ соотвѣтствіемъ оригиналу, подобно тому, какъ печать, оттиснутая штемпелемъ, вполнѣ соотвѣтствуетъ находящемуся на немъ изображенію [1]).

„Ὑπόστασις“ получило смыслъ и значеніе лица только во время позднѣйшихъ (христологическихъ) споровъ; первоначальное же значеніе этого слова было соотвѣтствующимъ сущности, или реальности (=οὐσία), какъ противоположномъ явленію. По выраженію одного экзегета, ὑπόστασις есть обозначеніе существа Божія въ Его собственной внутренней опредѣленности, какъ δόξα есть обозначеніе Его въ отношеніи къ твари [2]). «Имѣя единое и равное существо съ Богомъ Отцемъ, Сынъ существуетъ и самостоятельно, какъ личность, отличная отъ Отца по Своему призванію, задачѣ и положенію», говоритъ Куртцъ [3]). Неизмѣримой высотѣ и величію отношеній Его, какъ Бога, соотвѣтствуетъ и отношеніе Его къ міру. Онъ все носитъ глаголомъ силы своея. Выраженіе это знаменательное и очень характерное какъ по употребленію словъ, такъ и по силѣ и смыслу

---

[1]) Филонъ называетъ сообщенный человѣку отъ Бога духъ (*πνεῦμα*) *τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως* въ томъ смыслѣ, что этотъ *πνεῦμα* есть существо, въ которомъ отпечатлѣлся Божественный логосъ (Quod det. potior. in sid. § 23)—см. у Блеека ibid. и у Делича (10), по мнѣнію котораго, «понятіе полнаго соотвѣтствія оттиска или образа оригиналу, или первообразу, отличаетъ это слово отъ всѣхъ другихъ синонимическихъ понятій» (*μορφή, εἰκών* и др.). Такимъ образомъ, Сынъ Божій, по представленію Апостола, есть какъ бы вполнѣ точный оттискъ ипостаси Отца, каковое пониманіе требуется и соотвѣтствіемъ его съ предшествующимъ образнымъ обозначеніемъ Христа, какъ *ἀπαύγασμα* т. е. не въ абстрактномъ, но въ конкретномъ смыслѣ.

[2]) Ебрардъ, см. стр. 23.

[3]) См. Der Brief an die Hebräer—1869 г.

ихъ. *Τὰ πάντα* здѣсь то же, что *τοὺς αἰῶνας* и *πάντων* 2 стиха, т. е. весь міръ (срв. Іов. 8, 3; Апок. 4, 11). Глаголъ *φέρειν* должно разумѣть въ смыслѣ сохраненія бытія и порядка вещей. Здѣсь мысль та же, что и въ 17 ст. 1 гл. посл. къ Колоссаямъ [1]).

Всемогущую дѣятельность Свою Сынъ Божій совершаетъ «*глаголомъ силы своея*». Оборотъ выразительный и соотвѣтствующій прекрасному началу новаго періода посланія. Силою устъ сотворенъ міръ, силою устъ онъ сохраняется и направляется къ цѣли своего бытія (ср. 11, 3), силою устъ Сына Божія будетъ убіенъ нечестивый противникъ нравственнаго порядка бытія міра—антихристъ (2 Солун. 2, 8).

Какъ легко было Ему сотворить міръ, такъ не трудно и поддержать его.—Въ этихъ словахъ Апостолъ выразилъ наглядно всю необъятность величія Сына Божія въ Его отношеніи къ твари. Достаточно одного только Его слова, чтобы сохранялся міръ во всей его громадной цѣлокупности. И такое отношеніе Его къ міру не измѣнилось отъ того, что Онъ сдѣлался человѣкомъ, когда Онъ сдѣлался носителемъ міра и центромъ его въ другомъ смыслѣ, избавителемъ человѣчества и примирителемъ Неба и земли [2]). Если же эти предикаты имѣютъ смыслъ въ отношеніи къ Спасителю во дни плоти Его, то еще

---

[1]) Примѣры употребленія этого глагола въ такомъ смыслѣ находятся не только въ Ветхомъ Завѣтѣ (въ кн. Числъ 11, 14; Второз. 1, 9; Исх. 9, 6), но и у греческихъ писателей (напр. у Плутарха); а еще чаще у позднѣйшихъ іудейскихъ писателей, именующихъ Бога סוֹבֵל עוֹלָמוֹ (См. у Блеека II, 71), что очень соотвѣтствуетъ апостольскому выраженію, какъ употребительному около того времени.

[2]) См. у Ебрарда стр. 26.

съ тѣмъ большимъ правомъ должно относить ихъ къ прославленному состоянію Сына Божія [1]). Какъ Богочеловѣкъ, Сынъ Божій, *Собою очищеніе сотворивъ грѣховъ нашихъ, сѣде одесную престола величія на высокихъ.* Аористъ *ποιησάμενος* (въ противоположность настоящему *ὤν* и *φέρων*) показываетъ, что подъ *καθαρισμὸν ποιήσασθαι* должно разумѣть дѣйствіе опредѣленное, единичное (см. 10, 10) и притомъ совершившееся прежде дѣйствія, выраженнаго главнымъ предложеніемъ (*ἐκάθισεν*).

Выраженіе «*очищеніе грѣховъ*» заимствовано изъ ветхозавѣтнаго употребленія, гдѣ *καθαρίζειν* (טִהַר) означало объявленіе священниками чистоты отъ такъ называемой левитской нечистоты (Лев. 13, 13, 17, 23, 28), которая въ тяжкихъ формахъ искуплялась посредствомъ кровавой жертвы. Отсюда далѣе *καθαρίζειν* употреблялось и въ болѣе широкомъ значеніи, въ смыслѣ искупленія грѣховъ вообще, причемъ у LXX употребляется глаголомъ *ἐξιλάσκεσθαι* (ср. 2, 17 и Лев. 16, 30). На Христово самопринесеніе Себя въ жертву за грѣхи людскіе указываетъ нѣкоторымъ образомъ не безъ цѣли поставленный Апостоломъ средній залогъ *ποιησάμενος*, имѣющій здѣсь не возвратное

---

[1]) См. у Делича (стр. 7), который обстоятельно опровергаетъ мнѣніе Гофмана, полагающаго, что здѣсь говорится только о прославленномъ состояніи Христа. Люнеманъ полагаетъ, что эти свойства сдѣлались принадлежащими Сыну Божію послѣ Его вознесенія (срвн. у Рима стр. 278, у Блеека 11, 64 и сл., у Куртца стр. 65 и др.). Должно при этомъ замѣтить, что настоящее время причастій въ разсмотрѣнныхъ нами причастныхъ предложеніяхъ свидѣтельствуетъ о томъ, что содержащіеся въ немъ предметы должны быть разсматриваемы, какъ постоянно принадлежащіе Сыну Божію.

значеніе, но то же самое, какъ и въ δεήσεις ποιοῦνται (Лук. 5, 33; Фил. 1, 4; 1 Тим. 2, 1), и въ ποιησάμενος (Дѣян. 25, 17), гдѣ съ понятіемъ дѣйствія соединяется понятіе о болѣе сильномъ, внутреннемъ, собственномъ участіи дѣйствующаго лица. Такимъ образомъ, средній залогъ указываетъ здѣсь на то, что очищеніе грѣховъ есть собственное дѣло Сына Божія, совершеное Имъ не чрезъ посредство, но чрезъ Себя Самого [1]), почему присоединеніе словъ δι' ἑαυτοῦ имѣетъ великій смыслъ [2]).

Божественное опредѣленіе о поставленіи Сына Божія наслѣдникомъ всего достигаетъ своего завершенія *въ сидѣніи одесную престола величествія на высокихъ*. Это послѣднее выраженіе заимствовано Апостоломъ изъ 1 ст. 109 псалма, который всегда считался мессіанскимъ, хотя и въ различныхъ смыслахъ [3]).

---

[1]) См. у Делича стр. 14, срвн. Блеекъ 11, 75.

[2]) Де-Ветте, Лахманъ и Люнеманъ напрасно считаютъ это слово излишнимъ. Хотя его и нѣтъ въ кодексахъ Александрійскомъ, Ватиканскомъ и др., но во множествѣ другихъ оно имѣется, почему Деличъ и Куртцъ не считаютъ этихъ словъ позднѣйшею глоссою. (См. у Куртца на стр. 70). Тоже почти должно сказать и о словѣ ἡμῶν. Хотя опущеніе его было болѣе распространенно, однако оно необходимо, чтобы въ текстѣ не было неясности относительно объекта очищенія. Иначе, говоритъ Куртцъ, возможно будетъ допущеніе мысли объ очищеніи Христомъ грѣхонъ Своихъ.

[3]) Все многоразличіе взглядовъ на этотъ псаломъ и отношеній ко всѣмъ его выраженіямъ какъ древнихъ, такъ и новыхъ изслѣдователей, можно найти въ моемъ спеціальномъ изслѣдованіи его, въ сочиненіи: «Изображеніе Мессіи нъ Псалтири», на стр. 63—88, въ частности же о сидѣніи одесную на стр. 70, о мессіанскомъ значеніи псалма на 85 стр. и о характерѣ его выраженія на 87.—Де Ветте, Гитцигъ и подобные, чтобы доказать, что въ псалмѣ говорится объ обыкновенномъ царѣ, приводятъ множество свидѣтельствъ, что у арабовъ, персовъ, турокъ и др. восточныхъ народовъ сидѣніе по правую сторону трона царя

Ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ—выраженіе образное, символическое, происшедшее отъ древняго восточнаго обычая, по которому лица, особенно близкія къ царю, имѣли право садиться по правую его сторону, что служило знакомъ участія ихъ въ той чести, какая воздавалась царю (3 Цар 2, 19; Пс. 44, 10), а также и въ той власти, какая принадлежала ему (Ср. 13 ст. 44 пс. съ 10 ст. и пс. 109, 1 съ словами ст. 2). Сообразно съ этимъ и сидѣніе Сына Божія, какъ Богочеловѣка, одесную Бога будетъ указывать на то, что Онъ послѣ вознесенія на небеса и по человѣчеству Своему сдѣлался участникомъ въ той божественной славѣ, которую по Божеству Своему Онъ имѣлъ прежде бытія міра (Іоан. 17, 5; 6, 62 [1]).

«*На высокихъ*» (*ἐν ὑψηλοῖς*) вполнѣ соотвѣтствуетъ выраженію «на небесахъ» (8, 1), но болѣе благозвучно (Срвн. Пс. 92, 4; 112, 5; Ис. 57, 15; Лук. 2, 14, 19; 38 и др.). Что касается до слова «*престола,*» то очевидно оно добавлено ради выясненія абстрактнаго слова *величествія* (*μεγαλωσύνη*) болѣе конкретнымъ (Срвн. Евр. 10, 12; 2 Петр. 1, 17; Мѳ. 26, 64; Мрк. 16, 19; Еф. 1, 20). Нѣкоторые относятъ *ἐν ὑψηλοῖς* къ *μεγαλωσύνη*, соединяя съ нимъ въ одно логическое понятіе, но въ такомъ случаѣ предъ *ὑψηλοῖς* долженъ бы стоять членъ [2]).

Стихъ 4-й, образуя причастное предложеніе, грам-

было знакомъ участія съ нимъ во власти. Но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что въ псалмѣ приглашается сѣсть одесную Бога обыкновенный царь, хотя бы и въ томъ смыслѣ, что тронъ былъ надъ Ковчегомъ Завѣта, между Херувимами. (Пс. 131, 13—14).

[1]) Срвн. у Рима стр. 350, Ебрарда (29), Делича (15), Люнемана (77), Куртца (70) и др.

[2]) См. у Блеека (24), Ебрарда (30), а также у Люнемана и др.

матически тѣсно примыкаетъ къ предшествующему и въ тоже время служитъ темою раскрываемаго далѣе, до 18 стиха 2-й главы.

Толюккъ думаетъ, что Апостолъ хотѣлъ полемизировать здѣсь съ ангелологическимъ представленіемъ о Христѣ, какъ посредствующемъ духѣ (см. стр. 61-2), но Блеекъ, Люнеманъ, Римъ, Мейеръ и др. болѣе вѣрно видятъ въ этомъ естественное логическое теченіе мыслей Апостола, послѣ сравненія Христа съ пророками обращающагося къ сравненію Его съ Ангелами, тѣмъ болѣе, что посредниками даже дарованія Закона черезъ Моисея были Ангелы[1]) (Срвн. 2, 2). Причастіе аориста γενόμενος указываетъ на то, что подъ κρείττων разумѣется не такого рода преимущество, которое присуще было Сыну Божію отъ вѣчности, но такое, которое было даровано Ему въ опредѣленное время[2]). Сущность превосходства Сына Божія опредѣляется превосходствомъ Его имени. Имя же это есть Сынъ. Хотя это и не кажется для многихъ очевиднымъ[3]), однако это несомнѣно открывается изъ контекста рѣчи и особенно изъ противоположенія Сына Ангеламъ, тѣмъ болѣе, что въ ἐν Υἱῷ стиха 2-го это понятіе есть управляющее всѣмъ пе-

---

[1]) Ебрардъ утверждаетъ что весь Ветхій Завѣтъ (по мысли Апостола) относится къ Новому такъ, какъ Ангелы къ Сыну Божію, и что оба посредника ветхозавѣтные: Ангелъ Іеговы и Моисей нашли въ Христѣ свое высшее единство (стр. 32). Но въ посланіи ничего не говорится объ Ангелѣ Іеговы.

[2]) Изъ этого ясно открывается, что это превосходство предъ Ангелами относится къ тому, которое Сынъ получилъ во дни плоти Своей, получилъ какъ Богочеловѣкъ, при сидѣніи одесную Отца (См. 2, 4—9).

[3]) Нѣкоторые экзегеты подъ «именемъ» разумѣютъ достоинство (См. у Люнемана на стр. 72). Но при такомъ пониманіи не будетъ силы въ сравненіи.

ріодомъ[1]). Кромѣ того, греческій глаголъ κεκληρονόμηκεν (соверш. вр.) показываетъ, что Сынъ получилъ Свое имя сообразно своей природѣ, по праву наслѣдства, какъ неотъемлемую собственность. Время полученія этого наслѣдія экзегеты опредѣляютъ различно[2]), но большинство ихъ сходится въ томъ, что этотъ пунктъ времени есть Его Богочеловѣческое прославленіе послѣ воскресенія и вознесенія, чѣмъ однако не отстраняется и вѣчное рожденіе Сына Божія отъ Отца[3]).

И это со всею ясностію подтверждается даль-

[1]) Деличъ подъ ὄνομα разумѣетъ небесное общее имя вознесшагося, его שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ, которое здѣсь на землѣ не восходитъ на сердце человѣку и не можетъ быть произнесено языкомъ человѣческимъ (Апок. 19, 12). Но какъ ни возвышенно это пониманіе, однако для него нѣтъ ничего подходящаго въ контекстѣ рѣчи. Поэтому большинство толковниковъ съ несомнѣнностью видятъ здѣсь указаніе на имя Сынъ, какъ ближайшимъ образомъ опредѣляющее внутреннее и наивысшее отношеніе къ Отцу. Правда, и Ангеламъ иногда усвояется въ Священномъ Писаніи названіе «сыновъ», но только въ общемъ ихъ составѣ, тогда какъ здѣсь о Сынѣ говорится лично и какъ о имѣющемъ особенно близкое отношеніе къ Отцу, которымъ Онъ отличается отъ всѣхъ другихъ личностей. (См. у Ебрарда 37 стр., у Рима 305, Мейера 50, у Куртца 73). Можно даже думать, что не безцѣльно LXX переводили вмѣсто «Сыны Божіи» «ангелы Божіи», хотя и не вездѣ. (См. Пс. 28, 1; 35, 7). Тщетно утверждаетъ Блеекъ (стр. 98), что Апостолъ, какъ читавшій Ветхій Завѣтъ только въ переводѣ LXX и притомъ въ Александрійской его редакціи, могъ не знать этого.

[2]) По мнѣнію Рима (274), лучше всего при этомъ думать о ветхозавѣтномъ времени вообще, когда будущій Мессія получилъ имя Сына въ словѣ Божіемъ.—Но Куртцъ на это замѣчаетъ, что обнародованіе имени дѣло иное, нежели полученіе.

[3]) См. у Блеека 11, стр. 93. Можно считать во многомъ параллельнымъ этому названіе Іисуса Христа Господомъ, усвоенное Ему въ награду за послушаніе до смерти крестной (въ посланіи къ Филиппійцамъ, 2, 8-11), между тѣмъ Самъ Іисусъ Христосъ еще раньше говоритъ о Себѣ, что Ему дадеся всякая власть на небеси и на земли (Мѳ. 28, 18; срвн. Іоан, 17, 2) и что все

нѣйшимъ обоснованіемъ мысли Апостола, ссылкою его (въ 5 стихѣ) на глубокотаинственное откровеніе о вѣчномъ рожденіи Сына, высказанное въ непосредственно мессіанскомъ[1]) второмъ псалмѣ, слова котораго и приводитъ Апостолъ: «*Ты Сынъ Мой—Я нынѣ родилъ Тебя*[2])». У людей обыкновенныхъ актъ ихъ происхожденія относится къ прошедшему и, притомъ, есть мгновенный актъ. Здѣсь же говорится о Сынѣ, что Онъ рожденъ «нынѣ». Очевидно, что опредѣленіе времени этого рожденія зависитъ отъ пониманія слова «нынѣ»[3]). Въ Библіи יוֹם кромѣ обычнаго своего значе-

---

предано Ему Отцомъ (Мѳ. 11, 27). Мысль о превосходствѣ Іисуса Христа предъ Ангелами находится также въ посланіи къ Ефесеямъ (1, 21-22) и особенно въ первомъ посланіи Петра (3, 21-22), хотя и не въ такомъ обстоятельномъ раскрытіи и обоснованіи ея, какія дѣлаются здѣсь, чрезъ приведеніе доказательствъ изъ ветхозавѣтныхъ Писаній, такихъ всѣми уважаемыхъ и знаемыхъ, какъ мессіанскіе псалмы 2, 44, 101, 109 и другіе.

[1]) О такомъ значеніи этого псалма можно прочесть въ моемъ сочиненіи: «Изображеніе Мессіи въ Псалтири», гдѣ обстоятельно раскрывается форма выраженія мессіанскаго содержанія псалма, отношеніе къ нему экзегетовъ какъ восточныхъ, такъ и западныхъ, съ подробнымъ выясненіемъ различныхъ мнѣній, въ особенности о чтеніи и смыслѣ 7 стиха, приведеннаго Апостоломъ.

[2]) Во 2 стихѣ 2 псалма находится наименованіе Мессіи. Что и въ 7 стихѣ говорится не о комъ либо иномъ, а именно о Мессіи 2 стиха, это подтверждается 12 стихомъ, гдѣ псалмопѣвецъ, сказавши ранѣе, чтобы всѣ воздавали поклоненіе Іеговѣ, увѣщеваетъ, чтобы также воздавали почтеніе и Сыну, очевидно разумѣя ни кого другого, какъ названнаго въ 7 стихѣ Сыномъ Божіимъ, такъ какъ о другомъ Сынѣ не было рѣчи. Что касается до историческаго значенія и употребленія именъ Мессіи и Сына, то объ этомъ обстоятельно можно прочесть въ моемъ сочиненіи: «Изображеніе Мессіи въ Псалтири,» на страницѣ 43, 45 и 50, гдѣ расмотрѣны и отрицательные взгляды на этотъ предметъ.

[3]) Еще раввинисты XII вѣка, подобно современнымъ раціоналистамъ, видѣли въ словахъ: «нынѣ родихъ» указаніе на день поставленія на царство, но глаголъ נָסַכְתִּי говоритъ о поставленіи въ прошедшемъ. Деличъ относитъ сюда обѣтованіе, данное Дави-

нія употребляется еще въ смыслѣ постояннаго «нынѣ», которымъ выражается непрерывность теченія времени, безъ прошедшаго и настоящаго, такъ что оно является соотвѣтствующимъ словамъ: «всегда» (Пс. 84, 4) и «вѣчно» (Исаіи 43, 13). Но «всегда», очевидно, неприложимо къ факту рожденія, требующему опредѣленнаго времени. Остается, такимъ образомъ, «нынѣ» понимать въ смыслѣ вѣчности. Такъ и понимали это многіе, напр. Филонъ. А въ такъ метафизически понимаемомъ «нынѣ» совершаются только дѣла Одного Того, передъ Которымъ тысяча лѣтъ, яко стража нощная (Пс. 89, 5), Который говоритъ о Себѣ Я יְהֹוָה (Исх. 3, 14). т. е. иже бѣ, сый и грядый (Апок. 1, 4. 8). Поэтому, подъ выраженіемъ «нынѣ родихъ» нужно понимать такой актъ рожденія, который совершался отъ вѣчности и продолжаетъ совершаться непрерывно въ безконечномъ ряду вѣковъ и тысячелѣтій, короче: вѣчно. Но «нынѣ» является вѣчнымъ только для Бога, почему и вѣчный или никогда не прерывающійся актъ происхожденія Сына Божія отъ Отца какъ по Ветхому, такъ преимущественно по Новому Завѣту, существуетъ только для одного Вѣчнаго, искони раздѣляющаго съ Отцемъ творчество и промышленіе, особенно возлюбленнаго и ближайшаго Сына Божія. Къ Іисусу относили эти слова о рожденіи Сына и Отцы Церкви, разумѣя подъ этимъ рожденіемъ въ особенности предвѣчное рожденіе Сына Бо-

---

ду, о которомъ говорится во 2 кн. Цар. 7 гл. Но все же «нынѣ» 7 стиха нельзя вполнѣ относить къ Давиду. Гитцигъ утверждаетъ, что царь псалма принялъ за актъ рожденія сознаваемое имъ въ глубинѣ души перерожденіе, совершившееся при восшествіи на тронъ. Но само собой понятно, насколько несправедливо внѣшнее Божіе откровеніе считать чисто субъективнымъ чувствомъ души.

жія отъ Отца [1]).

«Вторая половина 5 стиха: «*Я буду Ему Отцемъ, и Онъ будетъ Мнѣ Сыномъ*»—взята изъ 2 кн. Цар. 7, 14 (Сравн. 1 Пар. 17, 13). Эти слова сказаны были Давиду въ отвѣтъ на его желаніе построить храмъ, (что заповѣдано совершить Соломону). Но здѣсь содержатся слова обѣтованія о возстановленіи сѣмени Давида и о вѣчномъ пребываніи царства и престола его, что въ полнотѣ осуществляется только въ лицѣ Іисуса Христа, къ Которому очевидно относилъ это откровеніе и самъ царь Давидъ, сказавшій послѣ отвѣта Господня, что Ему открыто все великое «вдаль» לְמֵרָחוֹק (2 кн. Цар. 7, 19; Ср. Ис. 22, 37). Царь Соломонъ тоже понималъ его въ отношеніи къ Мессіи (3 Цар. 5, 5; Срв. 8, 17-20, 24). Подобное пророчество находится у пророковъ Исаіи (9, 6-7), Іеремiи (23, 5; 33, 15) и почти буквально у Захаріи (6, 12—13). Оно слышится въ благовѣстіи Арх. Гавріила Дѣвѣ Маріи (Лук. 1, 32). Вотъ почему слова этого пророчества относились къ Іисусу Христу не только Ап. Павломъ, но и другими Апостолами (Дѣян. 2, 30) и множествомъ толковниковъ [2])

---

[1]) См. указаніе святоотеческихъ мѣстъ въ Толкованіи на псалмы Преосв. Палладія (1872 г.), напр. св. Аѳанасія (на стр. 6—7). Впрочемъ, многіе св. Отцы вмѣстѣ съ вѣчнымъ рожденіемъ видятъ здѣсь указаніе и на разные факты, напр. І. Златоустъ и Амвросій—на воскресеніе, которое и Апостолъ считаетъ своего рода рожденіемъ (Кол. 1, 18; Рим. 1, 4). Въ воскресеніи Іисуса Христа Его вѣчное рожденіе и Божество получили для себя очевидное доказательство, хотя рядъ ихъ сталъ открываться съ самаго Его рожденія. Поэтому въ этихъ двухъ фактахъ הַיּוֹם могло имѣть и свое буквальное значеніе, за которое особенно сильно стоятъ нѣкоторые Отцы Церкви, какъ напр. бл. Ѳеодоритъ, какъ бы слѣдуя самому Павлу (Евр. 5, 5).

[2]) См. объ этомъ подробнѣе въ моемъ сочиненіи: «Изображеніе Мессіи въ Псалтири», стр. 26—28. По выраженію Генгстенберга,

Существенныя слова шестого стиха: «*да поклонятся Ему вси ангели Божіи*» тоже взяты изъ Ветхаго Завѣта (Пс. 96, 7). По мнѣнію Евальда, шестой стихъ одинъ изъ самыхъ труднѣйшіхъ какъ для его чтенія, такъ и для пониманія [1]). Трудности эти начинаются съ первыхъ же вводныхъ въ цитатѣ словъ *ὅταν δὲ πάλιν*, имѣющихъ необычайную разстановку при употребленіи ихъ для связи предложеній, (потому что *πάλιν* обычно ставится въ началѣ предложенія, когда вводится новая цитата. (Срвн. Іоан. 12, 39; 19, 37; Римл. 15, 10; Евр. 2, 13; 4, 5; 10, 30). Поэтому *πάλιν* настоящаго стиха относится къ глаголу *εἰσαγάγῃ*,

---

династія Давида была бы «остовомъ безъ головы, если бы это пророчество не исполнилось въ Христѣ» (см. Christol. d. A. T. 1829. T. 1. Abt. 1, стр. 91—93 и у Делича стр. 20).

[1]) Поэтому неудивительно, что въ чтеніи его находятся нѣкоторыя разности, а въ переводахъ неточности, не исключая и русскаго перевода, въ которомъ неточны слова: «также когда вводитъ» вмѣсто введетъ. Важнѣйшая разница заключается въ чтеніяхъ Еврейскомъ и LXX въ томъ, что въ первомъ читается «всѣ боги» כָּל אֱלֹהִים, а у LXX—*πάντες οἱ ἄγγελοι*. Но эта разность существеннаго значенія для основной мысли псалма не имѣетъ. Притомъ же Еврейскій (масоретскій) текстъ нельзя считать вполнѣ первоначальнымъ (или, какъ говорятъ нѣмецкіе изслѣдователи, Urtext'омъ). Между тѣмъ, по справедливому замѣчанію Ебрарда, въ переводѣ LXX представляется самая древняя рецензія Еврейскаго текста (см. стр. 74). Какъ бы во избѣжаніе этого разночтенія, нѣкоторые экзегеты указываютъ другое мѣсто, изъ котораго могъ Апостолъ заимствовать приведенныя имъ здѣсь слова, а именно 43 ст. 32 гл. Второзаконія, въ которомъ однако, по принятому нынѣ у евреевъ тексту, означенныхъ словъ нѣтъ. Евальдъ удачно указываетъ возможность пропуска этихъ словъ чрезъ смѣшеніе переписчикомъ, какъ конечныхъ, словъ עִמּוֹ строкъ 1 и 3-й 43-го стиха. Но это только наглядно должно убѣждать насъ въ томъ, что масоретскій текстъ уступаетъ LXX. Можно наконецъ допустить, что въ представленіяхъ рецензентовъ-масоретовъ ангелы и боги языческіе имѣли нѣкоторое соотношеніе, такъ какъ извѣстно убѣжденіе многихъ въ томъ, что виновники идолослуженія демоны, т. е. злые ангелы.

чѣмъ существенно опредѣляется значеніе этого глагола 6-го стиха, какъ указывающаго на второе введеніе Сына во вселенную, когда должны были поклониться Ему всѣ Ангелы Божіи, какъ предсказывалъ объ этомъ и Самъ Іисусъ Христосъ (Мѳ. 16, 27; 25, 31; Срв. 1 Сол. 4, 16; 2 Сол. 1, 7—10) [1]).

Апостолъ называетъ Сына Божія «*Перворechоднымъ*» (πρωτότοκος). И это понятіе взято изъ Ветхаго Завѣта, по установленію котораго первородный, какъ начатокъ силы отца, имѣлъ всякія преимущества и въ частности изъ отцовскаго наслѣдства получалъ двѣ части (Второз. 21, 17). Какъ Первенецъ, Мессія изображается въ псалмѣ 88, 28. И это представленіе было излюбленнымъ у Іудеевъ [2]). Его употребляетъ Апостолъ

---

[1]) Преимущественное отношеніе словъ 7 стиха 2 псалма къ прославленному состоянію Іисуса Христа между прочимъ открывается и изъ послѣдующихъ словъ псалма: «проси у Меня и дамъ народы въ наслѣдіе Тебѣ, и предѣлы земли въ обладаніе Тебѣ». Это опредѣленіе было сказано въ формѣ безусловной, поэтому необходимо предполагается его осуществленіе, которое и совершилось по воскресеніи и вознесеніи Христа (Іоан. 13, 36; Лук. 13, 29—32; Мѳ. 28, 18—19). Но этимъ не исключается поклоненіе Ангеловъ, бывшее и при рожденіи Христа, какъ и то, которымъ будетъ сопровождаться Его второе пришествіе въ міръ (*εἰς τὴν οἰκουμένην*), какъ опредѣленное мѣсто универса, въ смыслѣ обитаемой земли, а не въ смыслѣ равнозначущемъ съ *αἰῶνες* ст. 2. (Срвн. Лук. 4, 5; 21, 26; Дѣян. 24, 5; Римл. 10, 18; Апок. 16, 14). Второе пришествіе Господа здѣсь всего сообразнѣе какъ съ союзомъ *πάλιν*, такъ и въ особенности съ аористомъ сослаг. *εἰσαγάγῃ*. За это говоритъ и послѣдовательность изображенія моментовъ осуществленія наслѣдія. По всему этому многіе современные экзегеты держатся именно этого объясненія, напр. Толюккъ (стр. 163), Деличъ (24), Римъ (306), Мейеръ (55). Но Блеекъ (107) и Ебрардъ (46) находятъ возможность возражать противъ этой точности опредѣленія времени поклоненія Ангеловъ Христу.

[2]) Такъ въ одномъ Мидрашѣ говорится: «Израиль (Іаковъ) есть сынъ Мой Первородный (Исх. 4, 22), такъ точно и Царя

и въ другихъ посланіяхъ, причемъ въ посланіи къ Колоссянамъ говоритъ какъ о перворожденномъ изъ мертвыхъ (1, 18. Срвн. Ап. 1, 5)[1]).

Стихъ 7-й тоже состоитъ изъ заимствованія изъ Псалтири (103, 4) и тоже представляетъ своего рода крестъ для умовъ изслѣдователей. Славянскій текстъ его есть буквальный переводъ съ греческаго. Въ русскомъ же переводѣ онъ читается такъ: объ Ангелахъ сказано: «Ты творишь Ангелами Своими духовъ и служителями Своими пламенѣющій огонь».

Здѣсь глаголъ λέγει переводится менѣе точно, нежели въ славяннскомъ, но предлогъ πρὸς—лучше. Главное же затрудненіе заключается въ томъ, что по еврейскому тексту дается такой переводъ: «дѣлающій вѣтры вѣстниками Своими и пламенѣющій огонь слугами Своими». И опять приходится признать наиболѣе высокимъ достоинство той рецензіи, которой держались LXX, а не масореты. Въ чтеніе же апостольскомъ должно видѣть не только охранительное подтвержденіе досто-

---

Мессію Я сдѣлаю Первороднымъ» (см. у Бизенталя стр. 78 и др.).

[1]) Деличъ относитъ это названіе къ тому, что Христосъ имѣлъ первенство воскресенія, но такое пониманіе неправильно, потому что и при первомъ введеніи въ міръ, слѣдовательно еще до воскресенія Своего, Іисусъ Христосъ былъ Первенецъ. Блеекъ (109), Ебрардъ (50), Куртцъ (76) и нѣкоторые другіе относятъ это первенство къ тому преимуществу Христа по времени и достоинству, которое приличествуетъ Ему, какъ Единому вѣчному Сыну Божію въ противоположность всему тварному (получившему бытіе во времени), слѣдовательно и ангеламъ, о которыхъ здѣсь идетъ сравнительная рѣчь. Люнеманъ (стр. 78), основываясь на посланіи къ Римлянамъ (8, 29), относитъ это слово къ сравненію Іисуса Христа съ братьями, какъ духовными сынами Божіими, въ сравненіи съ которыми въ Немъ открылась, какъ въ первенцѣ, вся полнота (*πλήρωμα* Кол. 1, 19; Еф. 7, 2. 3). Начатки маслины и винограда тоже назывались своего рода полнотою (מְלֵאָה) (Числ. 18, 27).

инства перевода LXX, но и его поясненіе въ томъ духовномъ смыслѣ, къ которому все направляется въ христіанствѣ. Поэтому должно признать, что въ данномъ мѣстѣ рѣчь идетъ именно объ Ангелахъ, которыхъ Богъ дѣлаетъ вѣтрами и пламенемъ огня, такъ какъ членъ стоитъ предъ *ἀγγέλους*, а не предъ *πνεύματα* и *πυρός*. И контекстъ рѣчи, и библейская ангелологія заставляютъ принимать, что Апостолъ въ этихъ словахъ видѣлъ указаніе на зависимое отъ Бога (*ποιῶν*) служебное положеніе Ангеловъ, (какъ исполнителей Его воли), принимающихъ по повелѣнію Божію разнообразные виды и формы, какъ напримѣръ вѣтра и огня[1]), Въ этомъ широкомъ синтезѣ понятій сходятся многіе какъ древніе, такъ и новые толковники[2]).

Ангелы — силы служебныя, а Сынъ — Владыка. Доказывается это въ 8 стихѣ опять пророчественнымъ псалмомъ о Мессіи (44, 7-8 [3]).

---

1) Солидное разъясненіе всѣхъ стекающихся здѣсь соотношеній можно прочесть въ статьѣ проф. М. Д. Муретова, въ Богословскомъ Вѣстникѣ за октябрь 1902 г. стр. 184—200.

2) См. у Люнемана стр. 80, Рима (306), Бизенталя (80). Въ Халдейскомъ же парафрастѣ говорится: qui jacet angelos suos veloces, sicut ventum, ministros suos fortes, sicut ignem. (См. у Блеека стр. 112 и Евальда (55). Гофманъ дѣлаетъ такое примирительное чтеніе сего стиха: «дѣлающій Ангеловъ своихъ, какъ вѣтеръ, и слугъ своихъ какъ пламень огня» (стр. 80). При соображеніи же этихъ словъ съ контекстомъ рѣчи псалма, онъ говоритъ, что Ангелы служатъ Богу въ сотворенныхъ вещахъ здѣсь такъ, въ другомъ мѣстѣ иначе, какъ Богъ только пожелаетъ (стр. 78).

3) Въ псалмѣ 44 подъ образомъ отношенія жениха царя къ невѣстѣ и ея подругамъ изображается отношеніе Христа къ вѣрующимъ изъ іудеевъ и язычниковъ. Еще пр. Исаія переноситъ слова этого псалма на раба Іеговы—Помазанника Божія, Который вмѣсто печали даруетъ елей радости (Срвн. ст. 4 и 7 съ 9, 5). Подобнымъ образомъ и пр. Захарія говоритъ, что домъ Давида будетъ какъ Богъ, какъ Ангелъ Господень (12, 8). Болѣе обстоятельно какъ о характерѣ псалма, такъ и о выраженіи въ

Къ Сыну же: Престолъ Твой, Боже, въ вѣкъ вѣка. «Въ постоянно возрастающемъ и усиливающемся волнообразномъ теченіи своихъ пророческихъ изліяній псалмопѣвецъ здѣсь дошелъ до такой высоты пророческаго отвлеченія отъ того, что у него было предъ глазами, что останавливается уже прямо на лицѣ будущаго Царя Мессіи, къ Которому одному только, въ собственномъ смыслѣ, слова этихъ стиховъ и могутъ относиться. Здѣсь Царь называется Богомъ (אֱלֹהִים), представляется имѣющимъ вѣчный престолъ, любящимъ правду и помазаннымъ болѣе причастниковъ Своихъ»[1]). Божество, обладаніе вѣчнымъ престоломъ — это такія черты, которыя могутъ идти исключительно только къ одному изъ всѣхъ Помазанниковъ Божіихъ, къ Тому, который называется Господомъ и представляется вѣчнымъ въ псалмахъ 2, 7 и 109, 1-3, т. е. къ Мессіи Іисусу[2]).

немъ разныхъ мессіанскихъ чертъ, а равно о свидѣтельствахъ относительно ихъ разныхъ экзегетовъ можно прочесть въ моемъ сочиненіи: «Изображеніе Мессіи въ Псалтири» на стр. 88—122. Іудейская синагога также относила этотъ псаломъ къ Мессіи. (См. у Бизенталя стр. 82).

[1]) Комментаторы различныхъ направленій, не признающіе мессіанскаго достоинства псалма, при объясненіи настоящихъ стиховъ думаютъ найти подтвержденіе своихъ мыслей въ разныхъ филологическихъ тонкостяхъ. И такъ какъ названіе лица псалма Богомъ представляется особенно важнымъ, то они и направляютъ свои стрѣлы на это слово

[2]) Посредствомъ אֱלֹהִים выражается въ Божествѣ полнота силъ, особенно проявляемыхъ во внѣ, въ частности же множественнымъ числомъ этого слова указывается единство жизни при безграничной полнотѣ силъ. Имѣя это въ виду, нѣкоторые экзегеты стараются это собственное имя Божіе превратить въ нарицательное, въ чемъ, конечно, и успѣваютъ, такъ какъ у многихъ народовъ нѣкоторые люди назывались богами. Но это мало имѣетъ значенія для разсматриваемаго мѣста, такъ какъ всѣмъ болѣе или менѣе извѣстно, что почти всѣ имена Божіи у всѣхъ народовъ

При этомъ еще должно сказать и то, что это великое имя Божіе нерѣдко (пс. 42—83) замѣняетъ въ Писаніи самое величайшее Его имя: יְהוָֹה [1]).

Противники мессіанскаго значенія 44 псалма стараются также различно прочесть и понять и другія слова этого стиха. Напримѣръ, слова о вѣчности владычества Царя псалма они относятъ къ Соломону [2]).

Но отношеніе настоящихъ словъ 44 псалма къ Мессіи Іисусу можетъ быть не такимъ исключительнымъ, которое не дозволяло бы никакого отношенія ихъ къ Соломону, который былъ здѣсь личностію, послужившею поводомъ къ изреченію этихъ словъ, относящихся вполнѣ только къ Іисусу Христу, такъ какъ кто же можетъ справедливо считаться Богомъ,

---

заимствовались изъ сферы обыкновенныхъ человѣческихъ словъ. Извѣстно также, что божественное откровеніе, возвѣщая людямъ безпредѣльнаго, неограниченнаго Бога, говоритъ о Немъ въ ограниченномъ словѣ ограниченнаго человѣческаго ума. Поэтому всѣ имена Божіи, встрѣчающіяся въ Св. Писаніи, кромѣ יְהוָֹה, могли употребляться по своему этимологическому значенію въ приложеніи къ людямъ. Такъ было и съ אֱלֹהִים. Но какъ справедливо замѣчаетъ Евальдъ, это имя было самымъ древнѣйшимъ для обозначенія понятія у семитическаго первонарода (Urvolk), когда еще семиты не распались на отдѣльныя племена (см. Lehre d. Bibel, B. II, стр. 330). О приложеніи этого названія къ разнымъ лицамъ, а также о различныхъ попыткахъ экзегетовъ прочесть это и понять его иначе см. въ моемъ сочиненіи: «Изображеніе Мессіи въ Псалтири», стр. 107 и др.

[1]) Имѣя это въ виду, Деличъ утверждаетъ, что и Елогимъ 7 стиха псалма не можетъ ни къ кому относиться, какъ только къ Іеговѣ. Но мнѣніе Делича опровергается 8 стихомъ, гдѣ Богъ именуется Іеговою. И Куртцу думается, что Елогимъ должно разумѣть только о Богѣ Отцѣ, но должно сказать, что Мессіи усвояется не одно только это великое имя Божіе, но и другое таковое же и почти равное Іеговѣ, т. е. אֲדֹנִי (Пс. 109, 1).

[2]) Такъ дѣлаетъ напр. Куртцъ, пользуясь тѣмъ, что здѣсь повторяются слова 2 Цар. 7, 11 и на основаніи значенія слова עֹלָם.

имѣющимъ вѣчный престолъ, кромѣ Того, Который Самъ называлъ Себя единымъ со Отцемъ, Который въ опровержение несправедливо возводимаго на Него богохульства Самъ ссылался на слова 81 пс. 6 ст.: не написано ли въ законѣ вашемъ: Я сказалъ: вы боги? (Іоан. 10, 34) и о Которомъ Іудеи знали, что Онъ будетъ пребывать во вѣкъ (Іоан. 12, 34), имѣя непоколебимый во вѣки престолъ (Мѳ. 16, 18; 28, 59; Лук. 1, 33; Іоан. 14, 16; Апок. 21 3)?

Къ этому вѣчному Царю и Богу и *правдивость* приложима, какъ одно изъ самыхъ существенныхъ свойствъ правленія Царя Мессіи (Іоан. 2, 25; 5, 29. 30; Апок. 2, 23).

Въ 8-мъ стихѣ богодухновенный пѣвецъ приписываетъ Царю псалма необыкновенную любовь къ правдѣ и помазаніе, которое, по объясненію І. Златоуста. не совершалось ни надъ однимъ изъ всѣхъ помазанниковъ Божіихъ. Эти черты, хотя и чрезвычайны, однако, въ нѣкоторомъ смыслѣ, онѣ приложимы къ Соломону. Повидимому, пѣвецъ стоитъ здѣсь, сравнительно съ 7 стихомъ, на низшей степени пророческаго отвлеченія; но называя Царя псалма снова именемъ אֱלֹהִים и притомъ въ такой формѣ, которая не допускаетъ тѣхъ возраженій противъ себя, какія дѣлались въ 7 стихѣ [1]), потому что, что здѣсь повторяются слова 2 Цар. 7,

[1]) Нѣкоторые ученые слова אֱלֹהִים настоящаго стиха принимаютъ въ именительномъ падежѣ и такимъ образомъ, какъ въ предыдущемъ стихѣ, относятъ его къ Царю, или Самому Іеговѣ, и въ этомъ послѣднемъ случаѣ видятъ въ повтореніи словъ «Богъ твой» указаніе на особенное благоволеніе Божіе къ Царю. Куртцъ не соглашается признать мессіанское значеніе псалма, основываясь на кажущейся несостоятельности Генгстенберговской

11, а равно и на основаніи значенія слова עוֹלָם — онъ ясно даетъ понять, что здѣсь говорится только о грядущемъ Царѣ, къ Которому одному и относятся послѣднія мысли, такъ какъ предметъ ихъ названъ Богомъ. Мессіанское значеніе 8 стиха въ особенности становится несомнѣннымъ, если подъ помазаніемъ «*елеемъ радости*» разумѣть не бракъ, а сообщеніе различныхъ даровъ благодати (Ис. 61, 1; Дѣян. 2, 38) [1]), или то помазаніе, ради котораго Сынъ Божій и названъ Мессіею, т. е. Помазанникомъ (Пс. 2, 2)[2]). Престолъ воспѣваемаго долженъ существовать *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*, что соотвѣтствуетъ еврейскому לְעֹלָם וָעֶד и בְּכָל דּוֹר דּוֹר (Пс. 44, 18) [2]). Вѣчность престола Царя и особенно прославленіе ея чрезъ этотъ псаломъ также есть свидѣтельство о необычайномъ достоинствѣ Сына Божія. Вѣчному господству Сына соотвѣтству-

---

ской аргументаціи въ пользу его. А Генгстенбергъ, равно какъ Деветте. Деличъ и Гитцигъ (на основаніи 11 стиха 3 главы книги Пѣсни Пѣсней; Ис. 61, 3) видятъ въ помазаніи елеемъ радости указаніе на брачную радость. Между тѣмъ, Генгстенбергъ, выходя отсюда, замѣчаетъ, что невѣста должна быть лицемъ идеальнымъ, потому необходимо допустить мессіанское значеніе этого мѣста, особенно по сравненію его съ 12 ст. 71 пс.

[1]) Греческому глаголу ἔχρισε соотвѣтствуетъ еврейскій מָשַׁח помазывать. — Поэтому очевидно, что здѣсь говорится о Сынѣ Божіемъ какъ Помазанникѣ и даже дается нѣкотораго рода мотировка этого помазанія, а именно въ томъ, что Его престолъ вѣченъ, что Онъ Царь справедливый, такъ что Ему и невозможно было не быть помазаннымъ (Дѣян. 10, 38), когда этого дара удостоивались и менѣе Его достойные помазанники, оканчивая христіанами (Дѣян. 2, 38), какъ сонаслѣдниками (Рим. 8, 17), которымъ обѣщано царство (Мѳ. 25, 34) и предъ которыми Христосъ помазанъ «паче мѣры» (Іоан. 3, 34). Объ имени Мессія и его употребленіи можно прочесть въ моемъ изсл. «Изображеніе Мессіи въ Псалтири,» стр. 43—44.

[2]) О значеніи этихъ словъ можно прочесть въ Коммент. Гитцига. Т. 1. стр. 255.

етъ и внутреннее достоинство Его,—правота или справедливость[1]).

Относя въ ст. 10—12 къ Сыну Божію слова 26-28 стиховъ 101 пс., Апостолъ еще выразительнѣе и опредѣленнѣе обозначаетъ Его равное и единосущное достоинство со Отцемъ, потому что въ 101 псалмѣ несомнѣнно рѣчь идетъ о Богѣ Творцѣ и совѣчности Ему Сына, причемъ вся прелесть образнаго могущества и силы вѣчнаго бытія Божія передается Апостоломъ во всей полнотѣ и возможномъ совершенствѣ, что особенно рельефно сказывается въ сравненіи легкости свертыванія одежды и видоизмѣненія всей системы міровъ, которою какъ красивою одеждою облекся Богъ, по сотвореніи міра (*κόσμοσ'α*, т. е. красоты и славы Божіей[2]).

Представляя почти непрерывно одно псаломское свидѣтельство вслѣдъ за другимъ, Апостолъ какъ бы начертываетъ цѣлую христологію Псалтири, что и понятно при томъ общемъ уваженіи къ псалмамъ, которое питали къ нимъ Евреи, постоянно пользуясь оными и въ домашнихъ, и въ богослужебныхъ молитвахъ. Позаимствованіе одного (1) стиха изъ 109 псалма и потомъ разсудочное обращеніе къ 4 ст. 103

---

1) Отсутсвіе члена при *ῥάβδος εὐθύτητος* показываетъ, что оно есть сказуемое, которое поставлено на первомъ мѣстѣ затѣмъ, чтобы придать особенную силу понятію *εὐθύτης*, буквально означающему прямизну. Отсюда царственный жезлъ, который не позволяетъ себѣ уклоняться ни направо, ни налѣво съ прямого пути правленія, т. е. справедливо.

2) Глубокій знатокъ псалмовъ, Деличъ находитъ основанія для Апостола въ объясненіи 101 псалма въ мессіанскомъ смыслѣ въ томъ, что «въ Ветхомъ Завѣтѣ всюду, гдѣ рѣчь идетъ о послѣднемъ пришествіи, явленіи или обнаруженіи Іеговы и притомъ въ могуществѣ и славѣ Спасителя или Судіи, тамъ Іегова есть Христосъ Іисусъ» (39 стр.).

псалма вноситъ немного существенно новыхъ чертъ въ христологію Псалтири, но это много вноситъ въ высокое представленіе о Сынѣ Божіемъ, какъ побѣдителѣ всѣхъ враговъ Его и Судіи и Владыкѣ Ангеловъ, которые служили и служатъ Ему въ дѣлѣ спасенія людей, почему ихъ служеніе никакъ не можетъ равняться Его служенію, какъ наивысшему и окончательному, имѣющему кончиться надѣленіемъ однихъ богатымъ небеснымъ наслѣдіемъ, а другихъ лишеніемъ всѣхъ правъ и достоинствъ[1]).

Глава 2.

Высказывая въ 1—4 стихахъ увѣщаніе къ читателямъ о внимательномъ отношеніи ихъ къ Евангельской проповѣди, Апостолъ совершаетъ это съ пол-

---

Здѣсь псалмопѣвецъ молится о избавленіи своего народа (ст. 14, 20, 21), о самопрославленіи Іеговы (ст. 17), объ обращеніи къ Нему всѣхъ народовъ и царствъ (23 ст.), что все тоже относилось ко временамъ Мессіи, особенно во времена Вавилонскаго плѣна, когда представляется написаннымъ сей псаломъ (Срвн. Hofmanns, Weisagung u. Erfullung. S. 233; Блекъ—117; Римъ—189; Ебрардъ—62, Люнеманъ—83, а также «Изобр. Мессіи въ Псалтири», стр. 247.

[1]) Достойно особаго вниманія выраженіе: «дондеже положу враги Твоя въ подножіе ногъ Твоихъ». Выраженіе это взято изъ обычая побѣдителей класть ноги на выи побѣжденныхъ, въ знакъ полнаго подчиненія ихъ (Срв. пс. 46, 4: Іис. Нав. 10, 24). Что касается до частицы ἕως, то объясненіе оной дается въ главѣ 10, 12-13, гдѣ Апостолъ говоритъ, что Христосъ возсѣлъ одесную Бога навсегда, ожидая затѣмъ, доколѣ (ἕως) враги Его будутъ положены въ подножіе ногъ Его. Поэтому здѣсь можно разумѣть покореніе Сыну всего (1 Кор. 15, 28. Срвн. Мо. 12, 20; 1 Тим. 4. 13). Служеніе (διακονία) Ангеловъ людямъ (т. е. ихъ спасенію) не составляетъ уничиженія ихъ, потому что ихъ дѣло (λειτουργικά) есть исполненіе воли Божіей, направляющей къ будущему (μέλλοντα) совершенію спасенія (Ср. 9, 28).

нотой словеснаго воздѣйствія, вліяя на всѣ чувства и способы воспріятія ихъ. Прежде всего это вниманіе представляется какъ необходимое слѣдствіе величайшаго достоинства и значенія Посредника этого ученія, несравненно высшаго, нежели Ангелы; далѣе идетъ устрашеніе наказаніемъ, убѣжденіе—очевидною силою этого ученія и его проповѣдниковъ.

Въ 1 стихѣ особенно характерно выраженіе: *μή ποτε παραῤῥυῶμεν* (да не когда отпадемъ). Глаголъ *παραῤῥέω* собственно значитъ течь мимо. Поэтому въ отношеніи къ спасенію—это значитъ, чтобы не пройдти мимо совершающагося дѣла спасенія, не лишиться участія въ этомъ важномъ теченіи спасительномъ, не удалиться отъ него и не погибнуть[1]).

Во 2 стихѣ особенную важность имѣетъ указаніе на возвѣщеніе ветхозавѣтнаго ученія чрезъ Ангеловъ. Для выясненія этого выраженія экзегеты указываютъ на то, что тогда очень было распространено представленіе о дарованіи Закона Моисеева чрезъ Ангеловъ[2]).

---

[1]) Опасность прохожденія христіанства безъ достодолжнаго вниманія къ нему особенно вытекала изъ того великаго уваженія Евреевъ къ Закону Моисееву, какимъ онъ пользовался въ предхристіанское время, изъ чего потомъ произошли іудействующіе еретики, смотрѣвшіе на все христіанство съ іудейской точки зрѣнія, по которой Христово ученіе казалось только нѣкоторымъ дополненіемъ къ Ветхому Завѣту (Срвн. Евр. 4, 11; 10, 26; 6, 4).

[2]) См. Дѣян. 7, 38, 53; Гал. 3, 19. Въ Ветхомъ Завѣтѣ выразительно говорится, что Богъ говорилъ съ Моисеемъ Самъ непосредственно лицемъ къ лицу (Исх. 33, 11; Числ. 12, 8; Втор. 34, 10). Но такъ какъ Іегова явился на Синаѣ окруженный тьмою Ангеловъ (Пс. 67, 18 и Втор. 33, 2), то отсюда было уже недалеко и до представленія, что Ангелы были здѣсь не только свидѣтелями, но и принимали нѣкоторое дѣятельное участіе, напр. указанное Апостоломъ въ посланіи къ Галатамъ. Талмудисты же и раввинисты впадаютъ здѣсь, какъ и вообще вездѣ,

Но мысль Апостола будетъ вѣрною и въ томъ общемъ ея значеніи, которое указываетъ на разнообразное служеніе Ангеловъ въ дѣлѣ возвѣщенія людямъ воли Божіей. Это допускается многими экзегетами какъ на основаніи свидѣтельствъ Ветхаго Завѣта (Быт. 19, 16; Суд. 2, 1; 13, 3), такъ равно и контекста рѣчи, говорящей о сравненіи Сына Божія съ Ангелами [1]).

Важнѣйшее слово 3 стиха заключается въ словѣ «Господь», въ *διὰ τοῦ Κυρίου*, составляющемъ противоположность къ *δἰ ἀγγέλων*. Тотъ, чрезъ Кого первоначально возвѣщено новозавѣтное спасеніе—есть Господь, а не Ангелы—служебные духи, Господь въ собственномъ смыслѣ этого слова, сіяніе славы Божіей, видѣть Котораго значитъ видѣть Самого Отца. Понятно, что пренебречь Такого Посредника нельзя безнаказанно.

Достойно замѣчанія и то, что возвѣщенное чрезъ Ангеловъ называется «словомъ», а проповѣданное Господомъ «спасеніемъ». Всякому понятна та великая разность, которая находится между этими словами [2]).

въ преувеличенія, допуская мнѣніе, что только первыя двѣ заповѣди восприняты Моисеемъ непосредственно отъ Бога, прочія же возвѣщены Ангелами (См. у Делича стр. 49, Бизенталя—92 и у Блеека II, 204).

[1]) Напр. Каловъ, Шотгенъ, Куртцъ, Землеръ и др. См. у Люнемана стр. 89. И св. І. Златоустъ говоритъ: «мнѣ кажется болѣе вѣроятнымъ, что Апостолъ разумѣетъ здѣсь все устроенное чрезъ Ангеловъ» (стр. 55).

[2]) Греческіе классики употребляли слово *Σώτηρ* и *σωτηρία* въ приложеніи ко множеству боговъ и героевъ, но Цицеронъ говоритъ, что это названіе столь велико, что однимъ латинскимъ словомъ выразить его нельзя (См. у Пр. Смирнова стр. 55). Въ Ветхомъ Завѣтѣ, за немногими исключеніями (Суд. 3, 9. 15), эти понятія относились къ Богу, но преимущественное раскрытіе ихъ сдѣлано по отношенію къ Іисусу Христу св. Ап. Павломъ, употреблявшимъ ихъ во многихъ мѣстахъ (Тит. 3, 4; 2 Тим. 1, 10;

Нельзя не упомянуть и о томъ, что если Апостолъ назвалъ ангельское слово твердымъ (βέβαιος), то еще болѣе прочна и достовѣрна передача евангельскаго ученія самими очевидцами Сына Божія и Спасителя міра.

Кромѣ личнаго удостовѣренія самовидцевъ, Апостолы, по представленію Павла, явились достойными довѣрія свидѣтелями и потому, что сопровождали свою проповѣдь различными удостовѣреніями: *σημείοις, τέρασι, δυνάμεσι καὶ μερισμοῖς Πνεύματος ἁγίου*. Все это-различные виды чрезвычайнаго удостовѣренія.

Слово *Σημεῖον* — знаменіе заключаетъ въ себѣ болѣе широкое понятіе, нежели *τέρας*, потому что обозначаетъ все, что служитъ къ засвидѣтельствованію. *Τέρας* же обозначаетъ то, что чудесно само по себѣ, какъ превосходящее обычные законы естества, поэтому въ смыслѣ религіозномъ есть вмѣстѣ и *σημεῖον*, т. е. удостовѣреніе. *Δύναμις* иногда означаетъ отдѣльныя чудесныя дѣйствія, въ которыхъ обнаруживаются высшія силы (Мѳ. 11, 20. 23; 13, 58), а иногда эти самыя силы, какъ основы этихъ чудесныхъ дѣйствій (Мрк. 6, 5; 1 Кор. 12, 10. 28. 29). *Μερισμός*, сообразно съ понятіемъ глагола *μερίζειν* (7, 2. Срв. Рим. 12, 3; 1 Кор. 7, 17), имѣетъ значеніе сообщенія дарованія. Потому здѣсь подъ *μερισμοί* должно разумѣть тѣ духовныя дарованія (*χαρίσματα*), которыя имѣли мѣсто въ церкви первенствующей и которыя подавались какъ свободные дары благодати Духа Божія (1 Кор. 12).

Еф. 2, 5), а также Ап. Петромъ (1 Петр. 1, 9; 2 Петр. 2, 20). Ангелъ, явившійся пастырямъ виѳлеемскимъ, сказалъ имъ: «родися вамъ днесь Спасъ, иже есть Христосъ Господь (Лук. 2, 11).

Въ этомъ множествѣ и разнообразіи засвидѣтельствованія истины проповѣди апостольской Павелъ выражаетъ, какъ велико попеченіе Божіе о полнотѣ воздѣйствія на людей и какъ люди будутъ безотвѣтны, если не воспримутъ столь многоразлично удостовѣряемой проповѣди.

Изобразивши славу и величіе Христа, Апостолъ далѣе говоритъ о Его уничиженіи, опять ссылаясь на мессіанскіе псалмы (8, 5—7; 143, 3) и другія пророчества. Поэтому въ языкѣ своемъ и изложеніи онъ опять употребляетъ множество гебраизмовъ.

Но разсужденія, которыми онъ примѣняетъ пророчество ко Христу, дышатъ уже другимъ складомъ и тономъ, одушевленіе котораго однако не меньшее, но болѣе патетичное и сильнее, напр. въ стихахъ 9—10; 14—18, гдѣ Апостолъ говоритъ о необходимости крестной смерти Іисуса Христа. Какъ бы переходною ступенью, а вмѣстѣ и оправданіемъ величія Христа, какъ Бога, служитъ мысль о покореніи Ему будущей вселенной.

О томъ, что разумѣть подъ будущей вселенной (*οἰκουμένη μέλλουσα*), экзегеты говорятъ различно. *Ἡ οἰκουμένη* собственно означаетъ эту землю (Лук. 4, 5 и др.), но иногда это слово употребляется и въ значеніи совокупности всѣхъ вещей (Прем. Сол. 1, 7), какъ должно понимать и здѣсь[1]). Но такъ какъ здѣсь говорится о вселенной будущей, то вѣроятнѣе всего думать, что Апостолъ разумѣетъ здѣсь новый порядокъ, пока все еще будущій и имѣющій наступить при кончинѣ вѣка, такъ какъ Апостолъ въ ст. 8 за-

[1]) Срвн. у Куртца стр. 89 и Рима—359.

мѣчаетъ, что теперь пока еще не все покорено Сыну, что случится лишь тогда, когда упразднится смерть (1 Кор. 15, 26), когда обновится земля (Ис. 65, 17; 66, 22; 2 Пет. 3, 13; Апок. 21, 1. [1]).

Ближайшимъ опредѣленіемъ противоположенія мыслей служитъ только частица δέ. Поэтому, читателямъ оставалось самимъ сдѣлать этотъ переходъ мысли отъ величія Мессіи къ Его (столь мало пріемлемому Евреями) уничиженію (1 Кор. 1, 23)[2]). Возвышеніе Мессіи Апостолъ предоставляетъ почитаемому Евреями псалмопѣвцу 8 псалма[3]), который удостовѣряетъ въ томъ, что Богъ дѣйствительно все покорилъ Мессіи и вмѣстѣ съ тѣмъ свидѣтельствуетъ о предстоявшемъ Ему уничиженіи. Такимъ образомъ, Апостолъ удобно и съ силою устраняетъ соблазнъ Іудеевъ страданіями и крестною смертію Іисуса Христа, чѣмъ и достигаетъ мудро намѣченной имъ цѣли, а вмѣстѣ съ тѣмъ и не даетъ своихъ умозаключеній и вразумленій читателямъ.

---

[1]) Срвн. у Блеека въ изд. 1868, II, 233, а также у Рима стр. 656, у Делича — 55, у Люнемана стр. 95, Мейера—72 и др. Это будущее есть спасеніе, а спасеніе вполнѣ будетъ достигнуто въ жизни будущаго вѣка.

[2]) Противъ этого предубѣжденія и направляетъ свою аргументацію св. Ап. Павелъ здѣсь, по свидѣтельству многихъ экзегетовъ, напр. Кейля (стр. 55), Розенталя (95), Рима (361).

[3]) Богослужебнымъ употребленіемъ и общеизвѣстностью этого мессіанскаго псалма объясняется то, что Апостолъ говоритъ о составителѣ его такъ неопредѣленно: «нѣкто». Съ другой стороны, въ этой какъ бы нѣкоторой потаенности можно видѣть особый писательскій пріемъ, которымъ возбуждается самодѣятельность читателей, какъ бы призываемыхъ вспомнить то, что имъ хорошо извѣстно, хотя на время какъ бы забытое. Такъ нерѣдко ссылался на общеизвѣстныя мѣста знаменитый Филонъ (См. у Блеека II, 239). По словамъ Делича, это замѣчательное свидѣтельство выступаетъ тѣмъ чище и полнѣе, чѣмъ величественнѣе тотъ образъ, который дается въ самой узкой и плохой рамкѣ (стр. 56).

Можно думать, что Давидъ былъ возбужденъ къ составленію 8 псалма вообще созерцаніемъ вселенной и въ особенности созерцаніемъ положенія во вселенной земли и человѣка, быть можетъ, въ одну прекрасную ночь, при взглядѣ на очаровательное небо, усѣянное яркими звѣздами и украшенное величественною луною. Такъ думается о происхожденіи 8 псалма многимъ, особенно на основаніи 4 стиха, въ которомъ псалмопѣвецъ говоритъ: «когда я взираю на небеса Твои, дѣло Твоихъ перстовъ, на луну и звѣзды, которыя Ты поставилъ». Здѣсь не упоминается солнце, отсюда заключаютъ, что созерцаніе совершалось ночью и шло «отъ неба къ землѣ». Сначала достаточно прославивши Бога, по поводу разсмотрѣнія небесныхъ дѣлъ Его, псалмопѣвецъ потомъ переходитъ на землю, чтобы и въ ней указатъ на многое, также возвѣщающее величіе Творца[1]). Все же это дѣлается для того, чтобы сказать: «что же такое (послѣ сказаннаго о Богѣ) человѣкъ, что Ты, Боже, помнишь его, и что есть сынъ человѣческій, что Ты посѣщаешь его»? И вотъ, на этотъ-то вопросъ и дается отвѣтъ: «не много Ты умалилъ его предъ Ангелами, славою и честію увѣнчалъ его. Поставилъ его владыкою надъ дѣлами рукъ Твоихъ».

Такимъ образомъ, это мѣсто составляетъ самое существенное содержаніе псалма. Изъ него все выходитъ, къ нему все направляется. Потому, если это мѣсто относится къ Мессіи, то и весь псаломъ касается Его, что подтверждаютъ и всѣ экзегеты, напр. о словахъ 3 стиха «изъ устъ младенецъ совершилъ хвалу»:

[1]) См. Bohl., Mess. Ps. S. 242 и Куртцъ, Zur Theol d. Ps., 80 и у Делича, Comm. Ps. стр. 39, а также у Гитцига T. I. стр. 40.

Сопоставляя человѣка съ Богомъ и спрашивая: что есть человѣкъ, псалмопѣвецъ очевидно предполагаетъ здѣсь ничтожество человѣка[1]). Истинный смыслъ 5 стиха тотъ, что Богъ только по Своей благости взираетъ на бѣдное и ничтожное существо человѣка. Какъ же потомъ пѣвецъ высказываетъ о человѣкѣ совершенное другое мнѣніе и даже прославляетъ его? По мнѣнію аббата Миня, Апостолъ Павелъ не могъ бы полноправно сказать такъ о величіи и Адама [2]). Тѣмъ болѣе не могъ такъ говорить Давидъ о современномъ ему человѣкѣ вообще (хотя на этомъ и настаиваютъ многіе экзегеты, какъ напр. Куртцъ, Гупфельдъ). Многіе экзегеты видятъ разгадку этого въ томъ, что псалмопѣвецъ воспроизводимыми здѣсь словами книги Бытія, въ которыхъ опредѣлено первичное назначеніе человѣка, пророчественно указываетъ на осуществленіе ихъ въ будущемъ. И дѣйствительно, при этомъ представленіи становится понятнымъ, почему совершился этотъ рѣзкій переходъ отъ признанія человѣка ничтожнымъ сравнительно съ другими твореніями, къ сознанію его величія, не только

---

[1]) Частица מָה, которою начинается 5 ст., прямо показываетъ, что то, о чемъ спрашивается, образуетъ переходъ отъ величія неба къ чему-то иному, возбуждающему своимъ рѣзкимъ различеніемъ невольный предметъ удивленія.

Названіе человѣка словомъ אֱנוֹשׁ (вмѣсто אָדָם), означающимъ человѣка, попреимуществу какъ существо смертное, слабое, еще яснѣе опредѣляетъ эту мысль. Глаголъ אָנַשׁ значитъ быть больнымъ отъ тяжелыхъ и неизлѣчимыхъ ранъ. (См. Deutsch-Hebr. Vorterbuch. Cassel. изд. 1871 г.). Въ показанномъ значеніи слово אֱנוֹשׁ употребляется въ Пс. 143, гдѣ даже почти буквально воспроизводится 5 ст. 8 пс. (Срвн. Пс. 9, 21; Іов. 25, 4. 6; Ис. 53, 3).

[2]) См. Script. Sacr. Gurs. Complet. T. XIV, p. 1302

не меньшаго прочихъ созданій, даже небесныхъ, но и несравненно большаго.

Только спрашивается: въ чемъ состоитъ это будущее человѣка и дѣйствительно ли говорится о немъ здѣсь? Въ опредѣленіи перваго показанные экзегеты сходятся почти всѣ, утверждая, что это время Мессіи, въ Которомъ и чрезъ Котораго человѣческая природа достигнетъ полнаго осуществленія своего божественнаго опредѣленія, которое назначено ей при сотвореніи. Но въ способѣ оправданія мессіанскаго значенія эти экзегеты вполнѣ расходятся [1]). По святоотеческому объясненію, псалмопѣвецъ въ пророческомъ вдохновеніи сначала и прежде всего говоритъ о Мессіи, а потомъ уже вообще о человѣкѣ, въ обыкновенномъ его состояніи [2]). И этому объясненію полагается начало именно приведеніемъ означенныхъ словъ здѣсь въ посланіи, съ достаточнымъ выясненіемъ отношенія ихъ ко Христу. Такимъ образомъ, у Апостола не только ясно указано, что слова 5—9 стиховъ 8 псалма непосредственно сказаны о Мессіи Іисусѣ, но и разъяснено, что первыя слова 6 стиха относятся къ состоянію прославленія Спасителя, чрезъ Его

---

[1]) Генгстенбергъ (Comm. 8 Ps. T. I.) Боль (Mess. Psal. 242) и Баде (Christol. Alt. Test. T. 11. S. 270—280) приходятъ къ тому заключенію, что пѣвецъ, говоря здѣсь вообще о человѣческомъ достоинствѣ, указываетъ вмѣстѣ и на Мессію, какъ необходимо заключающагося между людьми. Этотъ дальнѣйшій смыслъ нѣкоторыми доводится до такой отдаленности, что въ концѣ онъ сказывается тожественнымъ съ тѣмъ, который указываетъ Куртцъ. По мнѣнію же Куртца, самъ псалмопѣвецъ вовсе не имѣлъ предъ своими глазами Мессіи (Zur Theol. Ps S. 84). Срвн. Hofmann, Schriftbew. 1, S. 209. Hupfeld, T. 1. S. 224; Можно еще присовокупить, что Штиръ и Кляусъ видятъ здѣсь предъизображеніе тысячелѣтняго царства. (Zur krit. u. exeget. Ps. T. I, S. 162).

[2]) См. у Іоанна Златоуста на стр. 69, у Θеодорита на 570 и въ объясн. Псалм. Пр. Палладія.

искупительное страданіе, а послѣднія—къ Его господству надъ всѣмъ міромъ послѣ того, какъ Онъ воцарится на вѣки. Такое свое пониманіе послѣднихъ словъ разбираемаго мѣста Ап. Павелъ повторяетъ въ 1 посланіи къ Коринѳянамъ (15, 25, 28), гдѣ онъ, утверждая, что Христу надлежитъ царствовать, доколѣ Онъ положитъ враговъ Своихъ подъ ноги Свои (заимствуя эти слова изъ 109 псалма), говоритъ: потому что Богъ все покорилъ подъ ноги Его, (ясно намекая на слова 7 стиха 8 псалма[1]).

Непосредственно мессіанское значеніе разбираемаго мѣста самое основательное и съ научно-богословской точки зрѣнія. Прославленіе человѣческой природы, находящееся здѣсь, немыслимо безъ предварительнаго измѣненія природы человѣка и отношенія къ нему всей природы, а это въ свою очередь также немыслимо безъ Мессіи Іисуса. Поэтому псалмопѣвецъ, прославляя человѣка, непремѣнно долженъ былъ мыслить прежде всего о Мессіи, а потомъ уже о человѣкѣ обновленномъ. Вотъ почему и многіе западные

[1]) Экзегеты отрицательнаго направленія въ этомъ объясненіи Апостоломъ 5—9 ст. 8 псалма видятъ «приспособленіе» (аккоммодацію) къ неособенно вѣрному тексту LXX и нарушеніе самыхъ признанныхъ основъ грамматическаго и историческаго объясненія (См. De-Wette (148); Hupfeld (224) и у Ангера (73). Но мы видимъ, какъ это объясненіе вполнѣ соотвѣтсвуетъ историческимъ и логическимъ основаніямъ. Что касается кажущейся неправильности перевода, то ей можно и не придавать значенія, такъ какъ напр. еврейское слово מְעַט можно переводить: не много и ненадолго. Вообще же LXX, какъ и Апостолъ, имѣли полное право употреблять слова еврейскія не въ обычномъ ихъ значеніи, но въ рѣдкомъ и даже исключительномъ. Но брать одно слово въ рѣдкомъ его значеніи, а другое въ частномъ не значитъ несправедливо приспособляться. Притомъ же, если допустить и то чтеніе, которое дѣлаютъ указанные экзегеты, то мысль Апостола не измѣнится. Вотъ почему мы свободно можемъ признать русское чтеніе *βραχύ τι*, которое переведено: «немного»,

экзегеты также объясняютъ эти слова псалма лишь по отношенію къ Іисусу Христу и только немногіе вмѣстѣ и къ человѣку; или же: первыя слова его къ грѣховному состоянію, а прочія ко времени его искупленія и спасенія, когда онъ былъ возстановленъ въ тѣхъ своихъ правахъ, которыя предназначались ему вначалѣ.

Впрочемъ, какъ апостольское, такъ и святоотеческое объясненіе не исключаетъ отношенія псалма къ человѣку вообще[1]).

По поводу отдѣльныхъ выраженій нельзя не замѣтить, что въ словахъ второго полустишія 6 стиха посланія замѣтно присутствіе параллелизма, столь свойственнаго еврейской поэзіи, потому что здѣсь оба глагола почти синонимичны, равно какъ и подлежащія (человѣкъ и сынъ человѣческій)[2]).

Въ 6 стихѣ псалма логическое удареніе стоитъ на словѣ *βραχύ τι* (малымъ чѣмъ). Большинство толкователей придаютъ этому слову значеніе временности (на короткое время Ты унизилъ Его предъ Ангелами)[3]). Но Апостолъ согласно со всѣмъ ходомъ

---

[1]) Въ Новомъ Завѣтѣ находится множество мѣстъ, гдѣ Іисусъ Христосъ называется Сыномъ человѣческимъ (См. Die Leidend. Messia, Вунше, стр. 64; Іоан. 12; 34 и др. Срвн. у Миня Т. XIV, стр. 1291, гдѣ между прочимъ приводятся свидѣтельства объ этомъ и еврейскихъ ученыхъ.

[2]) Въ книгѣ Пр. Іезекіиля Сыномъ человѣческимъ часто называется пророкъ какъ страдалецъ. Такой оттѣнокъ понятія этого слова подразумѣвается и здѣсь, для означенія того зрака раба, который принялъ на себя Сынъ Божій во дни плоти Своей. О глаголахъ же Толюккъ замѣчаетъ, что въ нихъ находятся понятія о дѣйствіи высшаго въ отношеніи къ низшему. (См. стр. 175, 3 изд. Срвн. у Блеека стр. 132).

[3]) О различномъ употребленіи *βραχύ τι* классическія мѣста приводитъ Блеекъ (133 — 134). Оно открывается и въ Іоан. 6, 7 и Дѣян. 5, 34, а также въ 13 гл. 22 стиха этого посланія.

рѣчи придаетъ наибольшее значеніе слову ἠλάττωσας какъ бы не придавая особаго значенія βραχύ[1]), такъ какъ мысль о кратковременности состоянія униженія Христа ясно выражается далѣе въ словахъ: славою и честью вѣнчалъ Его....

Синонимизмъ находится и во второй половинѣ этого стиха. Глаголъ же στεφανόω показываетъ, что Апостолъ говоритъ о нѣкоторомъ особенномъ увѣнчаніи какъ бы въ награду за подвигъ (Ср. 2 Тим. 2, 5), потому что по 9 стиху посланія Христосъ увѣнчанъ славою и честію διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου. (Ср. Фил. 2, 6—9)[2]).

Сказавши о Христѣ, на основаніи псалма, безконечно много, Апостолъ не могъ, конечно, не замѣтить, что не все изъ сказаннаго было очевидно, поэтому онъ оговаривается, что на Іисусѣ Христѣ, сбылось еще не все, что было предсказано о Мессіи въ этомъ и другихъ псалмахъ. Но уже то несомнѣнно, что смертъ Его была побѣдною, такъ какъ за нею послѣдовало воскресеніе, о которомъ онъ, однако, предусмотрительно умалчиваетъ. Здѣсь достойно замѣчанія то, что увѣнчаніе Іисуса Христа славою и честію онъ представляетъ видѣннымъ, ибо глаголъ βλέπομεν означаетъ какъ духовное, такъ и тѣлесное видѣніе (Сн. Евр. 3, 19; 10, 25), и относится какъ къ свидѣтель-

---

[1]) См. у Кюинеля—стр. 59 и у Боля—Clavis. N. T.

[2]) См. у Блеека — стр 134. Послѣднія слова 7 стиха составляютъ параллель къ предшествующимъ словамъ. Въ приложеніи къ Іисусу Христу слово «πάντα» Апостолъ очевидно понимаетъ въ значеніи универса и все выраженіе относитъ къ тому Его владычественному положенію, какое Онъ, какъ Богочеловѣкъ, занялъ къ мірѣ вообще и въ будущей вселенной въ особенности, такъ какъ судя по связи, посредствомъ πάντα ὑπέταξας, должно быть доказано, что онѣ подчинены не ангеламъ, но Сыну человѣческому.

ству учениковъ о Его воскресенiи и вознесенiи, такъ и къ излiянiю св. Духа въ пятидесятый день и раздѣленiю дарованiй, бывшему въ первенствующей церкви. Всѣмъ этимъ свидѣтельствовалось, что Христосъ живъ и одаренъ великимъ могуществомъ, хотя явилъ его еще невполнѣ.

Употребляя обычное выразительное названiе Христа Спасителя «Iисусъ», Апостолъ отрѣзаетъ всякiй путь къ сомнѣнiю въ томъ, что именно исторически явившiйся Избавитель есть Тотъ, о Которомъ идетъ рѣчь въ пророческомъ псалмѣ и въ самомъ посланiи, гдѣ объ этомъ *имени* Христа какъ бы намѣренно умалчивалось, чтобы не отвратить гордыхъ Евреевъ отъ умаленнаго на-время Iисуса.

Выраженiе Апостола: «*за прiятiе смерти*» (*διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου*) объясняется очень различно, въ особенности по причинѣ неясности, къ чему должно относить это выраженiе, къ прешедствующему ли причастiю (ἠλαττωμένον) или къ послѣдующему-ἐστεφανωμένον. Поэтому одни читаютъ это мѣсто такъ: униженный по причинѣ претерпѣнiя смерти, т. е. потому, что Онъ претерпѣлъ смерть, а другiе: униженный ради претерпѣнiя смерти, т. е. для того, чтобы подвергнуться смерти [1]). Но кажется вѣрнѣе будетъ относить это выраженiе къ слѣдующему за нимъ причастiю ἐστεφανωμένον: за претерпѣнiе смерти, потому что это чтенiе подтверждается 10 стихомъ, и тѣмъ, что только при этомъ пониманiи получаетъ свое надлежащее значенiе предлогъ *διὰ* съ винительнымъ падежомъ, равно какъ и вся вообще разстановка словъ. Крестная смерть здѣсь

---

[1]) См. у Блеека II, 265 и Люнемана, стр. 101.

является предначертанною и потому соблазняться ею не должно [1]).

Что вкушеніе смерти Іисусомъ Христомъ было дѣломъ любви Божіей къ падшимъ людямъ (Рим. 5, 8; Гал. 2, 21), Апостолъ выражаетъ это замѣчаніемъ *χάριτι Θεοῦ* [2]).

Въ виду важности мысли о страданіяхъ Христовыхъ, Апостолъ въ стихахъ 10—13 доказываетъ ихъ сообразность съ божественною мудростію, любовію и славою Христовою, а въ 14—18 выводитъ необходимость

[1]) См. у Рима стр. 363 и у Блеека II, 265. На словахъ *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* Апостолъ сосредоточиваетъ главную силу логическаго ударенія, поэтому слѣдующее предложеніе 9 стиха: *ὅπως χάριτι Θεοῦ....* можно поставлять въ зависимость отъ входящаго сюда сказуемаго, какъ дальнѣйшее болѣе сильное раскрытіе этого выраженія, какъ дополнительное указаніе цѣли къ дѣйствію, заключающемуся въ понятіи *πάθημα*: увѣнчанный славою и честію за претерпѣніе смерти, чтобы по благодати Божіей вкусить ее за всякаго..... Повидимому здѣсь получается нѣкоторая неровность въ изложеніи, но заключается и наибольшее уясненіа желанной мысли, а главное достиженіе цѣли — устраненіе соблазна крестной смерти Спасителя, какъ необходимой не для Него, а для спасенія всѣхъ людей. (См. у Блеека-142, Куртца-97, Люнемана стр. 102 и др.)

[2]) Въ двухъ кодексахъ, относящихся одинъ къ IX, а другой къ XII вѣку, есть иное чтеніе этого мѣста: *χωρὶς Θεοῦ*, отражающееся и въ переводѣ Пешито и находящееся въ нѣкоторыхъ рукописяхъ Оно было извѣстно Оригену, св. Амвросію и Θеодориту. Но Бл. Θеофилактъ и Икуменій говорятъ, что это чтеніе введено несторіанами, для подтвержденія своего ученія о раздѣленіи двухъ природъ во Христѣ.—Есть и другія предположенія о постепенномъ распространеніи этого чтенія путемъ смѣшенія съ 1 Кор. 15, 57, слова коего *χωρὶς Θεοῦ* могли быть сначала поставленными на полѣ, а потомъ вошли въ текстъ, какъ мнимая корректура (См. у Блека II, 275, у Куртца—74, Делича—66, у Люнемана—103 и др.). Во всякомъ же случаѣ чтеніе это не можетъ быть принято, какъ несообразное ни съ контекстомъ, ни съ общимъ христіанскимъ воззрѣніемъ, по которому вообще страданія Христовы «безъ Бога» не допустимы, хотя и есть выраженія будто бы аналогичныя (Мѳ. 27, 46). Тщетно этому чтенію Ебрардъ старается придать тотъ смыслъ, что Христосъ «страдалъ за всѣхъ, кромѣ Бога», потому что эта мысль безцѣльна.

ихъ изъ разсмотрѣнія существа и цѣли искупленія. Такая разносторонность выясненія предмета свидѣтельствуетъ сколько о глубинѣ взгляда писателя на этотъ предметъ, столь же и объ его настойчивомъ желаніи внѣдрить въ умы и сердца читателей это дорогое для него понятіе, которое, очевидно, для нихъ было насущною, но не столь ясно сознаваемою ими, религіозно-нравственною потребностію.

Въ 10 стихѣ, обосновывая мысль предшествующаго стиха о томъ, что Іисусъ Христосъ былъ увѣнчанъ «за претерпѣніе смерти», Апостолъ употребляетъ глаголъ ἔπρεπε, что означаетъ нѣчто подобающее кому либо, т. е. въ настоящемъ случаѣ Богу, Который не могъ поступить иначе. Изъ этого далѣе явствуетъ, что и Единородный Сынъ Его, хотя Онъ былъ и продолжаетъ быть соучастникомъ творенія и промышленія міра [1]), долженствовалъ, однако, какъ человѣкъ, страдать, потому что этимъ путемъ приводятся къ славѣ и обыкновенные избранники Божіи, а тѣмъ болѣе Онъ, какъ начало - вождь ихъ. Вслѣдствіе этого никто не можетъ въ страданіяхъ Христовыхъ находить «камень преткновенія». Называя Христа начальникомъ спасенія, Апостолъ этимъ выражаетъ мысль, что Онъ есть главный виновникъ чело-

[1]) Куртцъ въ двукратномъ употребленіи здѣсь предлога *διά* усматриваетъ риторическій эффектъ, но здѣсь можно видѣть и нѣчто большее, а именно: соотвѣтствіе съ *δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο* 3 ст. 1 гл. Іоан., согласуя *δι' ὅν* съ *τὸν ἀρχηγὸν σωτηρίας*, для чего, быть можетъ, и говорится объ объектѣ дѣйствія не прямо, а описательно и прикровенно, съ наименованіемъ его только въ концѣ предложенія «вождемъ спасенія». По Деличу и Гофману, описаніе это имѣетъ цѣлію сказать, что все дѣло спасенія есть дѣло свободной благодати Божіей, потому о томъ, что въ немъ есть приличнаго Богу, никто не можетъ имѣть сужденія, кромѣ Того, Кто есть конецъ и начало, омега и альфа всѣхъ вещей (См. у Делича стр. 70 и у Гофмана, Weisag. u. Erful. II, 156).

вѣческаго спасенія[1]), приводящій людей къ славѣ чрезъ страданія, которыми вмѣстѣ съ тѣмъ совершается и совершенствованіе Его Самого, достигающаго черезъ это цѣли Своего служенія роду человѣческому[2]).

Дальнѣйшее (въ ст. 11—18) обоснованіе мысли о необходимости страданій Христа Апостолъ представляетъ въ раскрытіи ученія о Его вочеловѣченіи. А такъ какъ для имѣющихъ плоть и кровь, смертныхъ и грѣшныхъ людей, страданія неизбѣжны, то они непредосудительны и для воплотившагося Сына Божія, какъ вступившаго чрезъ воплощеніе въ братство человѣческое вообще, а съ Евреями въ особенности, чрезъ происхожденіе отъ общаго родоначальни-

---

1) Ἀρχηγός въ первоначальномъ смыслѣ означаетъ идущаго впереди другихъ, предводителя, полководца, князя (Исх. 6, 14; Числ. 13, 3. 4; Суд. 5, 2; Ис. 3, 4; Дѣян. 5, 31), показывающаго примѣръ, (1 мак. 9, 61; 10, 47) и наконецъ—начинателя, основателя и виновника (Дѣян. 3, 15), что особенно идетъ къ Іисусу Христу. Совершенно совпадающее мѣсто находится въ 9 ст. 5 главы, гдѣ Апостолъ говоритъ, что Христосъ сдѣлался виновникомъ (αἴτιος) спасенія для всѣхъ послушныхъ Ему. Эти послушные Христу и суть тѣ прочіе сыны Божіи, которыхъ Онъ не стыдится нарицать братіями (2, 11) и для которыхъ Онъ былъ, есть и будетъ вождь спасенія. Будучи сынами Божіими по присхожденію отъ Творца (Быт. 1, 26), люди часто забываютъ это и отстраняются отъ Бога, поэтому посланный въ міръ Единородный Сынъ Божій, спасая ихъ, снова приводитъ ихъ къ Отцу, такъ что спасаемые становятся сынами Божіими по благодати.

2) Деличъ и Римъ признаютъ въ причастіи аориста ἀγαγόντα дѣйствіе одновременное съ дѣйствіемъ τελειῶσαι, п. ч. если съ аористомъ или историческимъ настоящимъ соединяется причастіе аориста, то оба они могутъ означать столько же совпадающее по времени, сколько и слѣдующее другъ за другомъ (Римл. 4, 20; Кол. 2, 13; 1 Тим. 1, 12. См. у Делича стр. 68 и у Рима—581). При этомъ дается та вѣрная мысль, что въ совершеніи Христа чрезъ страданія человѣчество потенціально спасено. Того, Кто долженъ и желалъ быть виновникомъ спасенія, Богъ чрезъ страданія привелъ къ этой цѣли, достигши которой Онъ вполнѣ сдѣлался тѣмъ, чѣмъ Онъ долженъ быть, какъ начало-вождь спасенія. (См. у Делича стр. 69. Срвн. у Куртца—101).

ка ихъ Авраама. И это понятіе о братствѣ Мессіи съ людьми не должно быть чуждымъ особенно для Евреевъ, (которымъ писалъ Апостолъ), потому что о немъ были пророческія указанія, напр. въ Псалтири (21, 23) и у Исаіи (8, 17-18), которыя и приводитъ Апостолъ[1]). Но прежде онъ самъ говоритъ объ этомъ единствѣ, причемъ называетъ Христа освящающимъ, а Его послѣдователей освящаемыми[2]).

Что освящающій смотритъ на освящаемыхъ Имъ какъ на братьевъ—это Апостолъ выражаетъ нагляднымъ представленіемъ рѣчи Самого Мессіи, выраженной имъ въ 21 пророчественномъ псалмѣ: «возвѣщу имя Твое братіямъ Моимъ, посреди Церкви воспою Тебя» (ст. 23). Слова этого псалма: «Боже мой, Боже мой, вскую Мя оставилъ еси» (ст. 2) приложилъ къ Себѣ Самъ І. Христосъ, моляся ими на крестѣ (Мѳ. 27, 46; Мар. 15, 34). И другія мѣста этого псалма апостолами тоже отнесены къ І. Христу, напр. о раздѣленіи одеждъ воинами и о метаніи жребія объ Его нижней одеждѣ

---

[1]) Ἐξ ἑνός—объясняютъ различно, напр. въ смыслѣ единства природы, или сѣмени; но правильнѣе понимать это слово за мужескій родъ и относить его къ Богу, какъ то дѣлаетъ большинство толковниковъ, а не къ Аврааму, или Адаму, какъ дѣлаютъ нѣкторые (См. у Люнемана стр. 110 и у Блеека II, 306). За такое пониманіе говоритъ и контекстъ рѣчи. Кромѣ того нужно еще имѣть въ виду, что единство Христа съ людьми по плоти раскрывается далѣе въ стихѣ 14.

[2]) Глаголъ ἁγιάζειν LXX употребляютъ для передачи Еврейскаго קָדַשׁ, который значитъ отдѣлять отъ обыкновеннаго мірского употребленія и посвящать Богу. Въ этомъ смыслѣ Израильскій народъ былъ избранъ и посвященъ Богу. И Христосъ Своихъ избранниковъ дѣлаетъ посвященными Богу, почему христіане сдѣлались народомъ Божіимъ. (Срвн. у Рима стр. 514, у Блеека—149 и Куртца—103). Далѣе Апостолъ разъясняетъ, что освящающимъ средствомъ здѣсь служитъ кровь, которою избавляются христіане отъ рабства грѣху и страха смерти, подобно тому какъ въ Египтѣ первенцы еврейскіе избавились кровію агнца.

(Іоан. 19, 23-24; Срвн. 1 Петр. 1, 11; Дѣян. 26, 22-23). Всѣ знаменитые Отцы и учители Церкви также относили этотъ псаломъ къ І. Христу, какъ пророчествовавшій о Немъ. Мессіанскимъ этотъ псаломъ считали и Евреи, начиная съ тѣхъ, предъ которыми говорили объ этомъ псалмѣ св. Іустинъ и Тертулліанъ, и оканчивая болѣе поздними и современными[1]).

И всестороннее изслѣдованіе главнаго предмета псалма показываетъ, что здѣсь имѣется въ виду Мессія, предъизображенный Давидомъ чрезъ бывшія съ нимъ страданія. Въ частности указывается Его поношеніе и презрѣніе, которымъ Онъ подвергся со стороны Своихъ жестокихъ враговъ (7—8 стихи), насмѣшки (9) и всѣ ужасы смертнаго возстанія на Него (ст. 14, 17—18). То, что привелъ изъ этого псалма Самъ І. Христосъ, во время Своихъ крестныхъ страданій, составляетъ сущность псалма. Но такъ какъ псаломъ вмѣстѣ съ пророчествомъ содержитъ въ себѣ и молитву, то въ этой части существенное значенія принадлежитъ тому мѣсту, которое привелъ Ап. Павелъ (ст. 23). Здѣсь Страдалецъ, увѣренный въ исполненіи своего моленія о помощи, говоритъ, что онъ будетъ возвѣщатъ своимъ братіямъ имя Божіе и притомъ въ средѣ множества ихъ изъ всѣхъ племенъ (28 ст.) и нисходящихъ въ землю

[1]) Псаломъ 21 необыкновенно богатъ мессіанскими чертами и притомъ столь ясными, что нѣкоторые находятъ его написаннымъ какъ бы въ то время, когда совершились тѣ факты, о коихъ онъ прочествуетъ. Это, можно сказать, самый замѣчательный изъ всѣхъ мессіанскихъ псалмовъ, если не по непосредственности изображенія Мессіи, то по яркости, мѣткости и живости, такъ что здѣсь непредубѣжденному уму нельзя не узнать историческаго Мессію. Но предубѣжденныхъ это возбудило къ особенно старательной работѣ противъ мессіанскаго значенія этого псалма. Детальное раскрытіе и опроверженіе этихъ отрицательныхъ взглядовъ можно видѣть на страницахъ 162—190 моего сочиненія: «Изображеніе Мессіи въ Псалтири».

(30 ст.). Но если показаное предсказаніе Страдальца объ обращеніи къ Богу всѣхъ народовъ есть пророчество, касавшееся временъ Мессіи, и если, далѣе, исполненіе этого предсказанія представляется самимъ Страдальцемъ какъ разультатъ и слѣдствіе Его возвѣщенія о Богѣ, то само собой понятно, что Мессія есть и говорящій это, и прославляющій Іегову[1]).

Заимствуя (въ 13 ст.) у пр. Исаіи два рядомъ стоящія мѣста (8 гл. 17—18 ст.), Апостолъ раздѣляетъ ихъ словами *καὶ πάλιν*, чѣмъ ясно выражаетъ такой же параллелизмъ мыслей, приведенныхъ здѣсь, какъ и въ предшествующемъ стихѣ, потому что какъ тамъ, такъ и здѣсь сначала опредѣляется отношеніе Мессіи къ Богу, а потомъ—отношеніе къ людямъ[2]).

Что касается до смысла обѣихъ цитатъ, то въ еврейскомъ текстѣ говорящимъ лицомъ въ томъ и другомъ случаѣ является пророкъ, который, однако,

---

[1]) Что касается до литературныхъ свойствъ 21 псалма, то Деличъ замѣчаетъ, что онъ вообще похожъ на языкъ Давида, причемъ приводитъ и его идіотизмы. Далѣе здѣсь отмѣчается нѣкотораго рода растянутость, какая встрѣчается и у пр. Іереміи, что и понятно при угнетенности страдальца, ищущаго изліянія въ моленіяхъ и обращеніяхъ къ Богу, въ которыхъ онъ неизбѣжно долженъ былъ повторяться какъ въ изображеніи своихъ страданій, такъ и обѣщаній, въ которыхъ между прочимъ можно видѣть и выраженіе обычнаго поэтическаго параллелизма рѣчи: повѣмъ и возвѣщу. (См. Comm. Ps. T. I. стр. 181—182). Въ Апостольскомъ чтеніи приводимаго здѣсь стиха псалма сравнительно съ чтеніемъ LXX есть разность, а именно: вмѣсто глагола *διηγήσομαι*, Ап. Павелъ ставитъ *ἀπαγγελῶ*, который въ связи съ *ὄνομα* болѣе умѣстенъ и сообразенъ.

[2]) По мнѣнію Куртца (стр. 105), Апостолъ дѣлаетъ это раздѣленіе по той причинѣ, что отношеніе между Христомъ и вѣрующими представляется въ нихъ съ двухъ различныхъ сторонъ, а именно: въ первой цитатѣ указывается на то, какъ вочеловѣчившійся Сынъ Божій нисшелъ на точку зрѣнія человѣка, во второй, напротивъ, (Ср. 2, 12) говорится о томъ, какъ избавленное человѣчество возвышено Богомъ на точку зрѣнія Христа.

былъ личностію типологическою. Поэтому пророкъ говоритъ здѣсь отъ себя настолько, насколько онъ есть образъ будущаго Мессіи. Такъ понимали это мѣсто и LXX, которые въ началѣ 17 стиха, вопреки еврейскому тексту, прибавили *καὶ ἐρεῖ*, желая этою прибавкою показать, что разсматриваемыя слова принадлежатъ именно Мессіи[1]). Въ такомъ же смыслѣ понимаетъ это мѣсто и Апостолъ, представляя говорящимъ въ обѣихъ цитатахъ Самого Христа.

Что касается доказательной силы этихъ цитатъ, то въ первой изъ нихъ она *заключается* въ томъ, что словами: «*Я буду уповать на Него*» Мессія ставитъ Себя на одинаковую ступень съ людьми—рабами Іеговы, (слѣдовательно, Онъ содѣлался собратомъ) а во второй въ томъ, что тѣ, которыхъ Отецъ передалъ Ему какъ бы въ дѣти вѣчные (Срвн. Ис. 53, 10), суть вмѣстѣ и дѣти Божіи, слѣдовательно: тоже и братья[2]).

Въ противоположность вѣчному (духовному) сыновству Мессіи, люди имѣютъ временное, плотское сыновство, бывающее по естественной бренной при-

---

[1]) См. у Делича стр. 78 и у Блеека стр. 151. Въ краткій обзоръ «Мессіи и Его царства» по книгѣ пр. Исаіи, сдѣланный И. Григорьевымъ, (См. Пр. Собесѣд. 1902 г. Августъ) не входитъ обозрѣніе этой главы пр. Исаіи, но образъ Мессіи по книгѣ пр. Исаіи, данный въ началѣ этой статьи, показываетъ, какъ здѣсь все дышало необычайною прозорливостью мессіанской рѣчи. Здѣсь указываются мессіанскія черты, сходныя съ настоящими, напр. изъ 53 гл. 10 ст., гдѣ говорится о долговѣчномъ потомствѣ страдальца - праведника. А въ 60 гл. 12—20 ст. говорится даже о просвѣщеніи Имъ сыновъ Своихъ.

[2]) См. у Люнемана стр. 111. О духовныхъ чадахъ Христовыхъ Еванг. Іоаннъ говоритъ: «которые не отъ плоти, не отъ крови, но отъ Бога родишася» (1, 13).

родѣ [1]). И въ это общеніе вошелъ Сынъ Божій, чтобы имѣть возможность выполнить свою задачу, какъ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν (ст. 10) и какъ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν, т. е. σαρκὸς καὶ αἵματος (ст. 14). Чтобы показать, что человѣческая природа Христа ничѣмъ не разнится отъ природы остальныхъ людей, Апостолъ прибавилъ παραπλησίως-прiискреннѣ (это слово опущено въ русскомъ переводѣ), что собственно означаетъ близко, соотвѣтственно (Филип. 2, 27) и даже «совершенно также» [2]). «Не привидѣніемъ и не призракомъ явился Онъ, но истинно, говоритъ св. I. Златоустъ, иначе не должно бы быть выраженія: прiискреннѣ».

Цѣль воплощенія Христова-претерпѣть страданія и смерть, чтобы сдѣлать діавола безсильнымъ надъ смертію, а людей освободить отъ страха смерти. Здѣсь діаволъ называется τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, потому что чрезъ его соблазнъ вошла (Быт. 3; Прем. Солом. 2, 24; Римл. 5, 12) и входитъ смерть.—И умершіе грѣшники также поступали во власть злыхъ духовъ. Такимъ образомъ, онъ имѣлъ власть пользоваться смертію противъ людей (но не умерщвлять). Христосъ лишилъ его этой власти, сдѣлалъ его безсильнымъ [3]), чрезъ удовлетвореніе правдѣ Божіей Своею смертію за грѣхи людскіе. Поэтому можно сказать, что пораженіе нанесено діаволу съ той стороны, откуда, повидимому,

---

[1]) Совершенное время глагола κεκοινώνηκε указываетъ на то, что существующее между людьми общеніе плоти и крови, не смотря на слабость и измѣнчивость его, есть постоянно продолжающійся фактъ. (См. у Блеека II, 238 и у Делича—80).

[2]) См. ст. 17 и у Блеека II, 331.

[3]) Мысль объ ограниченіи діавола Апостолъ выразилъ чрезъ глаголъ καταργέω, имѣющій значеніе ἀργόν (ἄεργον) ποιέω=дѣлать празднымъ и безсильнымъ (См. у Блеека стр. 157).

его всего менѣе можно было ожидать, т. е. изъ той области, въ которой онъ былъ *ἔχων τὸ κράτος*, иначе говоря,—его же оружіемъ.

Смерть и послѣ осталась, но она сдѣлалась уже не страшна. Хотя по законамъ естества всѣмъ людямъ «предлежитъ единою умрети», *ἀπόκειται ἅπαξ ἀποθανεῖν* (Евр. 9, 27), но теперь не должно быть страха впасть во власть діавола. Это освобожденіе отъ страха смерти Апостолъ выразилъ словомъ: *ἀπαλλάξῃ*, что собственно значитъ—перевести изъ одного состоянія въ другое, сдѣлать свободнымъ, напр. отъ рабства, боязни смерти[1]).

Христосъ, уничтоживъ Своею смертію жало смерти—грѣхъ (1 Кор. 15, 55) и открывъ тѣмъ доступъ на небо, внушилъ увѣренность, что смерть можетъ быть такимъ же переходомъ къ славному будущему, какимъ была и Его смерть, т. е. къ вѣчной славѣ и блаженству. А если такъ важенъ плодъ великихъ страданій и страшной смерти Христа, то можно ли отвергаться отъ Него изъ-за Его страдальческой жизни и кончины? Напротивъ, это особенно и должно привлекать къ Нему, преимущественно же тѣхъ, которые и сами страждутъ, какъ напр. тѣ Евреи, для которыхъ главнымъ образомъ излагалъ все это богомудрый Павелъ.

Ангелы не страждутъ, но Христосъ не отъ нихъ и воспринялъ Свое земное происхожденіе. Поэтому Ему надлежало пострадать и для того, чтобы, испытавши страданія, яснѣе (по Себѣ) понимать ихъ и, чув-

---

[1]) Понятіе о рабствѣ могло явиться здѣсь какъ современное Апостолу тяжелое состояніе. Язычники же представляли свой грозный аидъ, а Евреи темный шеолъ,—хуже рабства. Не безпричинно псалмопѣвецъ вопіялъ: «не оставиши душу мою во адѣ» (15, 10).

ствуя тяжесть и безъисходность ихъ, быть милостивымъ ходатаемъ (Первосвященникомъ) предъ Богомъ за грѣхи людскіе.

Кажется, что къ этому богатству доводовъ и силѣ ихъ никакой ораторъ и писатель не могъ ничего прибавить ни въ силѣ слова, ни въ глубинѣ и широтѣ понятій, а также и въ точности и выразительности словъ.

Здѣсь впервые выступаетъ названіе Христа *Первосвященникомъ*. Послѣ наименованій Его Сыномъ Божіимъ, Мессіею и Вождемъ это названіе отчасти отвѣчаетъ и исторической послѣдовательности ихъ приложенія ко Христу.

Первосвященникъ (Ἀρχιερεύς) впервые упоминается LXX въ книгѣ Левитъ (4, 3), потомъ въ книгахъ Маккавейскихъ и у Филона.

Приложеніе этого названія ко Христу составляетъ исключительную принадлежность нашего посланія, хотя содержаніе идеи, выраженной въ немъ, встрѣчается и въ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ. (Срвн. Іоан. 1, 29; 17, 19; Римл. 3, 25; 2 Кор. 5, 21; Еф. 5, 2; 1 Петр. 1, 19; 2, 20; 1 Іоан. 2, 2; Апок. 1, 5).

Сущность Христова служенія, соотвѣтственнаго первосвященническому (приносить дары и жертвы о грѣсѣхъ—Евр. 5, 1), состояла въ томъ, что Онъ принесъ Себя Самого въ жертву за грѣхи людей. Раскрытіе этого дается далѣе съ 14 ст. 4 главы. Здѣсь же Апостолъ отмѣчаетъ два важнѣйшія свойства этого служенія: милость или сердечное участіе къ тѣмъ, за кого Онъ ходатайствуетъ, и преданность (вѣрность) Своему служенію, какъ потребность души, собственнымъ опытомъ познавшей тяготу страданій тѣхъ, кто облеченъ плотію и кровію. Далѣе (4, 15) Апостолъ

говоритъ, что Христосъ былъ искушенъ *(rrsLQaMOdQ)* вовсемъ, кромт? гр^ха. Всfe страдания Христовы, не только послъднихъ дней, но и всей жизни, были для Него искушешемъ, потому что Онъ не дюгъ не возмущаться ими, но борясь и побеждая, долженъ былъ согласовать Свою человеческую волю *съ* волей божественной[1]).

Глава 3.

Увѣщевая принять Христа, Апостолъ называетъ увѣщеваемыхъ братьями духовными, какъ уже увѣровавшихъ во Христа и освященныхъ, но невполнѣ глубоко уразумѣвшихъ Его и недостаточно крѣпко преданныхъ Ему (Срвн. 6, 4-6). Самого же Христа онъ именуетъ здѣсь не только Первосвященникомъ, но и Посланникомъ, подобнымъ Моисею, который былъ посланъ для избавленія отъ рабства Египетскаго, проізображавшаго избавленіе отъ грѣха и смерти, совершенное Христомъ [2]).

---

1) См. у Делича стр. 100, у Блеека—154. Самъ I. Христосъ называлъ Свои злостраданія искушеніями (*πειρασμοί*). См. Лук. 22, 28. Помогать же искушаемымъ Онъ могъ не по внѣшней силѣ, но по внутренней способности, или склонности, пріобрѣтенной опытно. Мысль эта дается словами: *δύναται βοηθῆσαι*. См. у Рима стр. 422 и у Делича—99).

2) Понятія *ἀπόστολος* и *ἀρχιερεύς* ближе опредѣляются чрезъ опредѣляющій ихъ родительный падежъ *τῆς ὁμολογίας ἡμῶν*, относящійся къ обоимъ существительнымъ вмѣстѣ, что открывается изъ отсутствія члена предъ *ἀρχιερεύς*. Изъ этого явствуетъ, что Христосъ есть Первосвященникъ и Апостолъ нашего (христіанскаго) исповѣданія вѣры, въ противоположность исповѣданію ветхозавѣтному, въ которомъ апостольство принадлежало Моисею, а первосвященство Аарону (Срвн. 1 Тим. 6, 12; 2 Кор. 9, 13).

Названіе *Апостола* прилагается здѣсь къ І. Христу всего единственный разъ во всемъ Новомъ Завѣтѣ, хотя о посланничествѣ Его Богомъ говорится многократно, и Самъ Онъ не разъ свидѣтельствовалъ, что Его послалъ Отецъ. (Мѳ. 10, 40, 15, 24; Лук. 4, 18, 43; Іоан. 3, 17). «Якоже посла Мя Отецъ, и Азъ посылаю вы», говоритъ Онъ ученикамъ Своимъ, почему за ними попреимуществу и осталось это наименованіе. Но такъ какъ Онъ былъ посланъ прежде, то Его можно наименовать Первоапостоломъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и Первосвященникомъ[1]).

Апостолъ во 2 стихѣ опять (Срвн. 2, 17) называетъ Христа вѣрнымъ (*πιστός*), но въ болѣе широкомъ смыслѣ, какъ это открывается изъ сравненія Его съ вѣрностію Моисея во всемъ томъ, что поручено было ему во Израили (Числ. 12, 7), между тѣмъ какъ Христу поручено водительство всего міра.

Лице Бога Отца, по отношеніи къ Которому вѣренъ Посланникъ Его—Христосъ, Апостолъ обозначаетъ описательно, посредствомъ словъ *τῷ ποιήσαντι αὐτόν*. Соотвѣтствующее этому выраженіе встрѣчается въ Евангеліи, гдѣ объ избраніи апостоловъ говорится: *καὶ ἐποίησε δώδεκα* (Марк. 3, 14)[2]).

---

[1]) Эта мысль о неразрывной связи Первоапостольства и Первосвященства Христова имѣетъ многоразличное значеніе и прежде всего то, что Онъ совмѣщалъ въ Себѣ служеніе Моисея и Аарона, а потому былъ выше того и другого въ отдѣльности (См. у Люнемана 123 стр.).

[2]) Въ апостольскомъ выраженіи (*τῷ ποιήσαντι αὐτόν*) аріане, а за ними и многіе другіе видѣли указаніе на сотвореніе Христа (См. у Блеека, II, 390). Но хотя въ Ветхомъ Завѣтѣ и придается этому глаголу значеніе творенія (Пс. 94, 6; *Ис.* 17, 7; Ос. 8, 14), но съ другой стороны онъ употребляется въ смыслѣ дѣланія кого либо чѣмъ нибудь, въ смыслѣ поставленія въ должность,

Въ 3 стихѣ Апостолъ характеризуетъ Моисея какъ простого члена дома, Христа же какъ его Основателя. Изъ такой постановки ясно открывается великая разность между ними, которую Апостолъ еще больше раскрываетъ въ 5-6 ст., называя Моисея слугою въ домѣ, а Христа Сыномъ (а вмѣстѣ и наслѣдникомъ) Домовладыки.

Подъ домомъ, въ которомъ былъ слугою Моисей, конечно, разумѣется избранный народъ. Домъ же Христовъ составляютъ христіане, вѣрные своему избранію. Хотя это прекрасное образное представленіе въ корнѣ своемъ заимствовано изъ кн. Числъ (12, 7), однако раскрытіе его и въ особенности приложеніе ко Христу и христіанамъ составляетъ достояніе живого духовнаго творчества Апостола и божественнаго вдохновенія. Сравнительное предложеніе (πλείονος γὰρ δόξης) заключаетъ въ себѣ признаніе того факта, что и Моисей удостоенъ былъ чести, но относительно меньшей. При этомъ достойно вниманія то, что, называя его слугою, Апостолъ употребляетъ не обычное названіе слуги—δοῦλος, а θεράπων, заимствуя послѣднее изъ 12, 7 кн. Числъ, потому что это слово, соотвѣтствующее еврейскому אֶבֶד, болѣе возвышенное. Въ немъ дается понятіе о добровольномъ подчиненіи волѣ другого,

---

или званіе. (Дѣян 2, 36 и Мрк. 3, 14). Поэтому, тщетны всѣ попытки современыхъ экзегетовъ оправдать на Христѣ буквальное значеніе этого глагола, напр. въ приложеніи къ предвѣчному рожденію, какъ это дѣлаютъ Люнеманъ и Блеекъ. Въ противоположность имъ Деличъ и Куртцъ справедливо замѣчаютъ, что если разъ писатель употребилъ это слово въ его буквальномъ смыслѣ, то нѣтъ основаній относить его къ тому, что превышаетъ всякую мысль о творчествѣ (См. у Делича стр. 105 и у Куртца стр. 116). И контекстъ рѣчи противъ буквальнаго пониманія этого слова, потому что неумѣстно думать о рожденіи Христа отъ Дѣвы тамъ, гдѣ Іисусъ Христосъ по служенію Своему сравнивается съ Моисеемъ (См. у Рима—286).

о болѣе почетномъ служеніи. Поэтому, можно сказать, оно очень умѣстно здѣсь для выраженія какъ высокаго служенія Моисея, такъ и вѣрности его, соотвѣтственной этому служенію. А если тамъ вѣренъ θεράπων, то тѣмъ болѣе вѣренъ Христосъ, соотвѣтственно Своему болѣе высокому служенію въ томъ домѣ Божіемъ. Такимъ образомъ, въ чтимомъ Евреями Моисеѣ ничто не унижено, но все, что было въ немъ главнаго, отнесено ко Христу, какъ Тому наслѣднику, съ пришествіемъ Котораго въ домъ Божій все въ немъ оживаетъ, все получаетъ осуществленіе и достигаетъ высшей своей цѣли—спасенія людей, по мѣрѣ ихъ вѣрности уставамъ бытія и жизни дома сего. Апостолъ выражаетъ это условіе въ ст. 6 очень возвышенно: «если только сохранимъ до конца дерзновеніе (τὴν παῤῥησίαν) и похвалу упованія», (τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος [1]).

Христіанская надежда (ἐλπὶς) есть упованіе на полное осуществленіе царства Божія во Христѣ и соединенное съ этимъ прославленіе христіанъ (Римл. 5, 2; Срвн. Евр. 6, 11. 18; 7, 19; 10, 23). Качество же надежды есть παῤῥησία, т. е. постоянная увѣренность, соединенная съ радостнымъ настроеніемъ, и καύχημα, на основаніи котораго надежда живетъ въ насъ какъ предметъ похвалы, служащей внѣшнимъ выраженіемъ внутренняго настроенія, имѣющаго быть до конца этого міровова порядка, когда и самая надежда упразднится, потому что люди узрятъ Бога (12, 14; 1 Кор. 13, 12).

Съ 7 стиха Апостолъ переходитъ къ пространному увѣщанію (до 13 ст. 4 главы), причемъ старается внушить послушаніе вѣрѣ предостереженіемъ

[1]) Родительный падежъ τῆς ἐλπίδος есть, въ смыслѣ логическомъ, главное понятіе, по отношенію къ которому управляющія имъ грамматически παῤῥησία καύχημα суть только его ближайшія опредѣленія.

о возможности такихъ же наказаній, какимъ подверглись непослушные Евреи во время перехода изъ Египта въ землю обѣтованную. И такъ какъ тогда это непослушаніе дошло до ожесточенія, то и теперь Апостолъ предостерегаетъ особенно противъ ожесточенія.

Увѣщаніе это стоитъ въ тѣсной связи съ предшествующимъ, грамматически примыкая къ нему чрезъ *διό*, въ логическомъ же отношеніи представляя выводъ изъ ст. 3—6. Мысль Апостола можно выразить такъ: «если тяжко было наказано ожесточеніе противъ *θεράπων*, то тѣмъ серьезнѣе должно беречься ожесточенія противъ Сына»[1]). Для экзегетовъ немалымъ затрудненіемъ служитъ опредѣленіе, къ чему относится *διό*, но кажется сообразнѣе всего отнести его къ *βλέπετε* 12 стиха, причемъ вся цитата вмѣстѣ съ вводною къ ней формулою образуетъ собою какъ бы вводную мысль[2]). Нѣкоторые смущаются еще и тѣмъ, что въ нѣкоторыхъ кодексахъ, напр. въ Ватиканскомъ, опускается въ текстѣ 94 псалма (9 ст.) первое *με*, а въ Александрійскомъ второе *με*; въ переводахъ же и у Отцевъ Церкви отпускается оба *με* и вмѣсто *ἐδοκίμασαν* читается *ἐν δοκιμασίᾳ*. Но это объясняется тѣмъ, что Апостолъ пользовался такимъ текстомъ, который былъ согласенъ съ общепринятымъ, съ которымъ въ главномъ согласны и кодексы съ разночтеніями, не измѣняющими основной смыслъ приведенныхъ словъ псалма[3]).

1) См. у Куртца стр. 123.

2) См. у Блеека стр. 178, Люнемана—130, у Куртца—123.

3) Подробнѣе объ этомъ смотр. у Делича на стр. 119 и др. Что касается нѣкоторой растянутости рѣчи, чрезъ перерывъ главнаго предложенія вводнымъ, то примѣры этого у Апостола нерѣдки (См. гл. 7, 1—3; 7, 20—23; 8, 4—6; 12, 20—22).

Въ видахъ наибольшаго воздѣйствія на увѣщеваемыхъ читателей, Апостолъ говоритъ, что его словами, какъ словами богодухновеннаго псалма, говоритъ Духъ Святый. Это вполнѣ сообразно съ общимъ взглядомъ Апостола на Писаніе, какъ богодухновенное (2 Тим. 3, 6; Срвн. Мѳ. 22, 43; 2 Петр. 1, 21). И въ формѣ отношенія къ словамъ Писанія Павелъ явился образцомъ, которому подражаютъ лучшіе христіанскіе писатели и ораторы. Можно видѣть здѣсь и отзвуки пророческихъ призывовъ и предупрежденій: «слыши небо, и внуши земле, яко Господь возглагола» (Ис. 1, 2). «Сія глагола Господь: сохраните судъ и сотворите правду» (56, 1). «Сія глаголетъ Господь: не входите во Египетъ» (Іерем. 42, 19). Такъ увѣщевалъ (именемъ Господнимъ) и псалмопѣвецъ: «днесь, аще гласъ Его услышите, не ожесточите сердецъ вашихъ...» 94, 7-11) [1]).

Особенно живое отношеніе имѣетъ псаломъ въ устахъ Апостола въ его посланіи къ Евреямъ, потому что онъ относился ближайшимъ образомъ къ отцамъ ихъ. Что касается примѣненія «днесь» (σήμερον=сегодня) то и оно имѣетъ свой смыслъ, потому что сло-

---

[1]) См. у Делича въ примѣч. на стр. 117. Хотя псаломъ этотъ содержитъ вообще увѣщаніе быть вѣрнымъ Богу, однако въ немъ много такихъ чертъ, которыя даютъ возможность многія мѣста изъ него приводить по отношенію къ мессіанскимъ временамъ, начиная съ первыхъ словъ: «пріидите, возрадуемся Господеви, воскликнемъ Богу Спасителю нашему.—Той естъ Богъ нашъ и мы людіе пажити Его и овцы руки Его (7). Пріидите, поклонимся и припадемъ Ему» (6). Богослужебное употребленіе этихъ словъ ясно говоритъ о мессіанскомъ значеніи псалма, говорящемъ о Богѣ, какъ Творцѣ и Спасителѣ. Поэтому понятно, сколь былъ правъ Апостолъ, относя его къ мессіанскимъ временамъ. Достойно замѣчанія, что Евреи тоже считаютъ этотъ псаломъ мессіанскимъ (См. у Делича въ примѣч. на стр. 117).

во о постоянной вѣрности Богу не можетъ быть никогда вчерашнимъ, оно всегда своевременно, а во время колебаній Евреевъ о Христѣ было особенно умѣстно и приложимо во всей его полнотѣ и силѣ. Голосъ Божій, вѣщавшій въ пророкахъ и псалмопѣвцахъ, теперь вѣщаетъ въ Сынѣ (1, 1) и Его вѣропроповѣдникахъ, говорящихъ по дѣйствію Духа Божія (9, 8; 10, 15; Дѣян. 1, 19). Поэтому увѣщаніе псалмопѣвца должно имѣть для насъ значеніе столько же, сколько и для современниковъ[1]).

Въ 8 стихѣ псалмопѣвецъ указываетъ на два искушенія Израилемъ Іеговы, изъ которыхъ первое случилось въ сороковой годъ по исходѣ Евреевъ изъ Египта (Числ. 20, 1—13), а второе въ первый годъ (Исх. 17, 1—7)[2]).

При взглядѣ на прошедшее, позднѣйшее предшествуетъ первому; поэтому пѣвецъ такъ и выразился, имѣя цѣлію сказать, что во все время странствія Евреи были ожесточенными противниками Божіими, о чемъ свидѣтельствуетъ и Моисей въ своей такъ называемой прощальной рѣчи (Второз. 33, 8). А первомученикъ Стефанъ сказалъ собранію Евреевъ: жестоковый-

---

[1]) Срвн. у Блеека стр. 179, у Делича стр. 117, у Люнемана стр. 131, у Куртца стр. 124.

[2]) Достойно замѣчанія, что въ еврейскомъ текстѣ при указаніи этихъ фактовъ сообщается, что мѣстамъ, гдѣ это было, даны были названія: Мерива и Масса, а LXX превратили ихъ въ нарицательныя: *πειρασμός* (искушеніе) и *παραπικρασμός* (хуленіе), а потомъ произошло и слитіе этихъ фактовъ въ одно (на основаніи Исх. 17, 7, гдѣ оба слова соединены въ одно). Но все это говоритъ только о томъ, что LXX старались быть болѣе понятными. Если допустить, что они впали въ нѣкоторую неточность, то Апостолъ исправляетъ ее, говоря въ 7 стихѣ объ искушеніи въ тѣ дни.

ные люди съ необрѣзаннымъ сердцемъ и умомъ! вы всегда противитесь Духу Святому, какъ отцы ваши, такъ и вы (Дѣян. 7, 51)[1]).

Въ Талмудѣ и у раввиновъ мессіанскому царству приписывается 40-лѣтнее существованіе. А нѣкоторые христіанскіе экзегеты на основаніи того, что Евреи противились Господу 40 лѣтъ, полагаютъ, что когда писалъ свое посланіе къ Евреямъ Ап. Павелъ, то истекло 40-лѣтіе со времени вступленія Христа на Его проповѣдь. Такимъ образомъ и для современныхъ ему Евреевъ истекло 40-лѣтіе новаго терпѣнія Божія къ Евреямъ[2]).

Упоминаемый въ 11 стихѣ *гнѣвъ Божій* съ клятвою о лишеніи Евреевъ Божія покоя былъ вызванъ ропотомъ Евреевъ, поднятымъ ими послѣ возвращенія изъ обѣтованной земли соглядатаевъ (Числ. 14, 2).

Словомъ κατάπαυσις во Второзаконіи (12, 9. 10) называется покой отъ странствованія, но покой Божій это нѣчто иное, именно покой, которымъ наслаждается Самъ Господь Богъ, въ который войдутъ и тѣ, которые пребудутъ Ему вѣрными до конца, который начинается и совершится во Христѣ, какъ говоритъ объ этомъ Апостолъ въ 14 стихѣ кратко, а потомъ и подробно съ посвященіемъ этому предмету (т. е. покою) очень многихъ стиховъ (гл. 4, 1—16).

Стихи 12 и 13 составляютъ окончаніе періода, начавшагося съ 7 стиха, причемъ Апостолъ въ помощь

---

[1]) Слѣдуетъ при этомъ замѣтить, что главнымъ мотивомъ возстанія на Стефана была мнимая его хула на Моисея (Дѣян. 6, 11). Отсюда понятна великая благоговѣйность рѣчи Апостола какъ о Моисеѣ, такъ и о прочихъ богодухновенныхъ мужахъ Ветхаго Завѣта.

[2]) См. у Делича стр. 119 и у Люнемана—133.

себѣ призываетъ и всѣхъ къ взаимнымъ увѣщаніямъ не отступать отъ Бога, но устраняться лукавства, невѣрія, ожесточенія и грѣховности вообще, напоминая, что Богъ всегда можетъ видѣть все и всѣмъ воздать должное, какъ бы кто не лукавствовалъ (Евр. 10, 31). Поставляя въ неразрывно тѣсную связь *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας*, Апостолъ показываетъ, что злое сердце скрываетъ въ себѣ невѣріе, которое при случаѣ проявляется въ отторженіи отъ Бога. Въ данномъ случаѣ подъ этимъ отторженіемъ должно разумѣть отпаденіе отъ христіанства въ іудейство, изъ чего слѣдуетъ, что не всѣ Евреи приняли христіанство вполнѣ искренно и твердо, но въ нѣкоторыхъ крылось лукавство приверженности къ прежней вѣрѣ. Яснѣе раскрывается это въ 14 стихѣ 9 гл., гдѣ Апостолъ говоритъ, что кровь Христова очиститъ нашу совѣсть отъ мертвыхъ дѣлъ (закона) для служенія Богу живому и истинному[1]).

Взаимность ежедневныхъ наставленій, по Апостолу, должна продолжаться до тѣхъ поръ, пока *τὸ σήμερον καλεῖται*, т. е. доколѣ есть еще земное время, котораго не будетъ, когда совершится судъ (10, 25—27) и та катастрофа, которую тогда многіе ждали, какъ имѣющую совершиться вскорѣ[2]).

Причину ожесточенія Апостолъ указываетъ въ обольщеніяхъ олицетворяемаго здѣсь грѣха, который представляетъ человѣку злое и пагубное, какъ доброе

[1]) Срвн. у Люнемана стр. 135 и у Блеека—II, 185.

[2]) Таковъ общій смыслъ апостольскаго выраженія, признаваемый большинствомъ изслѣдователей, но ближайшее и точнѣйшее опредѣленіе его устанавливается различно, причемъ многіе относятъ *σήμερον* 13 стиха къ тому времени, о которомъ говорится въ стихахъ 7 и 8. (См. у Мейера стр. 117, Куртца—122 и особенно у Блеека—186).

и прекрасное, чѣмъ помрачаетъ познаніе и разстраиваетъ сердце, уклоняя его отъ святого. Само же по себѣ ἁμαρτία здѣсь должно разумѣть въ широкомъ его значеніи и въ смыслѣ отпаденія отъ христіанства, такъ какъ, по выраженію Рима, здѣсь не дается ничего принудительнаго [1]).

Въ 14 стихѣ Апостолъ обосновываетъ свое увѣщаніе на томъ, что христіане—причастники Христу (μέτοχοι), т. е. принимаютъ участіе въ Его дѣлѣ какъ Его члены и участники Его славы [2]). Глаголъ γεγόναμεν показываетъ, что вѣрующіе не были причастниками Христу по природѣ или праву, а *содѣлались* таковыми и могутъ быть ими только подъ условіемъ, если до конца сохранятъ то, посредствомъ чего они содѣлались такими, а именно: ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως. Слово это многими толковниками понимается въ смыслѣ substantia, какъ и въ 3 ст. 1 гл., но съ нѣкоторымъ видоизмѣненіемъ смысла, а именно: въ смыслѣ пребыванія въ вѣрѣ, сообразно съ началомъ воспріятія ея, которое, хотя не достигло совершенства, но имѣло силу увѣренности и жизненности, какъ первое сильное чувство вѣры (1 Тим. 5, 12) и любви (Апок. 2, 4; Евр. 6, 10 [3]).

По поводу 15 стиха многое говорится экзегетами объ его отношеніи, которое, кажется, вѣрнѣе всего поставить въ ближайшую связь съ стихомъ 16, какъ

---

1) См. стр. 699. Срвн. у Куртца—128.

2) Такое объясненіе даютъ слову μέτοχοι другія мѣста этого посланія (3, 1; 6, 4; 12, 8) и многіе толковники, хотя есть и другое объясненіе въ смыслѣ соучастія (socii, а не participes). См. у Блеека стр. 187. Срвн. у Люнемана—126 и Рима—413.

3) См. у Куртца стр. 129, Толюкка—189, Делича—126, Мейера—109 и др.

это дѣлаютъ многіе, напр. Толюккъ, Деличъ, Куртцъ и др. Указавши въ 14 ст. условія достиженія спасенія, Апостолъ въ 16 стихѣ обосновываетъ это условіе на примѣрѣ. Въ стихахъ 17—18 содержится дальнѣйшее развитіе мысли 16 стиха, но главное и сильное приспособленіе всей цитаты къ современной потребности находится въ 19 стихѣ. Строптивый и грѣховный Израиль былъ подъ гнѣвомъ Божіимъ 40 лѣтъ; его непослушаніе вызвало клятву Господню. Вина всего—его невѣріе (ἀπιστία). Понятенъ вытекающій отсюда урокъ для дѣтей Новаго Израиля, къ которому и направлялось все, какъ это видно изъ словъ 1 ст. 4-й главы.

Глава 4.

Раскрывши разительный примѣръ невѣрія и вытекающаго изъ него непослушанія, получившаго страшное возмездіе, Апостолъ увѣщеваетъ не терять времени на новое непослушаніе, пока не кончилось время призыва для полнаго успокоенія въ Богѣ.

Глаголъ φοβηθῶμεν, которымъ Апостолъ начинаетъ свое увѣщаніе, обозначаетъ не просто состояніе боязни, но вмѣстѣ съ тѣмъ и необходимость заботы о предотвращеніи ожидаемой непріятности. Предметъ этого заботливаго опасенія понимается очень различно [1]), но онъ ясно обозначенъ словами: εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ,—чтобы какъ нибудь не оказаться лишеннымъ входа въ божествен-

---

[1]) См. у Куртца стр. 133, Люнемана—145, Делича—132, Ебрарда—352.

ный покой, когда наступитъ конецъ, т. е. судъ (Ср. 10, 30 и слѣд.)[1]).

Во 2 стихѣ Апостолъ обосновываетъ свое увѣщаніе съ одной стороны на томъ, что христіане по отношенію къ обѣтованіямъ находятся въ одномъ положеніи съ древними избранниками, а съ другой—на томъ, что и обѣтованія безполезны при невѣріи. Въ первой половинѣ стиха логическое удареніе на *ἐσμὲν εὐηγγελισμένοι*. Мысль въ немъ та, что обѣтованіе (*εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν*) мы имѣемъ дѣйствительно, какъ и отцы. Это обѣтованіе во второмъ полустишіи называется описательно: *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς*, какъ въ 1 Сол. 2, 13 называется и Евангеліе (Срвн. Іоан. 12, 38; Римл. 10, 16; Гал. 3, 2). Это описательное выраженіе, по Люнеману, избрано Апостоломъ для того, чтобы уже здѣсь показать, что слово обѣтованія не принесло отцамъ пользы, какъ воспринятое только внѣшнимъ образомъ, безъ вѣры. Такимъ образомъ, въ *τῇ πίστει* образуется выразительное противоположеніе *τῆς ἀκοῆς*[2]). Здѣсь слово Божіе связывается съ вѣрою дѣйственною[3]). Вмѣсто принятаго чтенія слова *μὴ συγκεκραμένος* въ очень многихъ текстахъ и переводахъ читается *συγκεκραμένους* или *συγκεκερασμένους*, что составляетъ позднѣйшую форму того же причастія, винит. множеств.[4]).

---

[1]) Въ придаточномъ предложеніи, имѣющемъ форму род. самостоятельн., глаголъ *καταλείπειν* нѣкоторые принимаютъ въ значеніи: пренебрегать; но согласно съ 6 и 9 стихами естественнѣе придать этому глаголу его обычное значеніе—оставаться. При такомъ пониманіи этого слова оно будетъ заключать въ себѣ мотивировку увѣщанія. (См. у Мейера стр. 124, у Делича—133 и др.).

[2]) См. у Делича стр. 136, у Куртца—135 и у Гофмана—179.

[3]) См. у Люнемана стр. 149 и у Рима—697.

[4]) Изслѣдователи находятъ такихъ кодексовъ до 70, въ томъ числѣ Александрійскій, Ватиканскій, переводы: Коптскій, Эѳіопскій, Армянскій. См. у Люнемана стр. 141, Делича—136, Блека—198.

Но эти разночтенія нельзя признать основными и первоначальными чтеніями. Ими предполагается исключеніе изъ числа противившихся Господу І. Навина и Халева, но въ кн. Исходъ (3, 15), какъ и у Апостола, нѣтъ этого исключенія и оно не требуется контекстомъ[1]). Кромѣ того, принятое чтеніе имѣетъ за себя много сохранившихся древнихъ кодексовъ (какъ напр. Синайскій) и переводовъ (Пешито, Вульгата, Италійскій, Арабскій) и нѣкоторыхъ Отцевъ Церкви[2]).

Въ стихахъ 3—9 Апостолъ раскрываетъ мысль 2 стиха объ остающемся еще субботствѣ. Входъ въ божественный покой, котораго лишены были Израильтяне, предстоитъ обществу вѣрующихъ. Мысль эту Апостолъ высказываетъ съ особенною увѣренностью, на что указываетъ употребленіе глагола εἰσερχόμεθα въ настоящемъ времени вмѣсто будущаго [3]).

Приводя далѣе уже цитированныя раньше слова Писанія, Апостолъ на этотъ разъ пользуется ими для доказательства иной мысли, а именно: о существованіи Божія покоя отъ начала, по сотвореніи міра, что и разъясняетъ въ 4 и 5 стихахъ. Покой божественный самъ по себѣ существуетъ уже съ давняго времени (Быт. 2, 2), но онъ неполонъ, потому что Богъ по милосердію Своему желаетъ раздѣлить его

---

1) См. у Блеека стр. 199, у Куртца—136.

2) См. у Люнемана стр. 141 и у др. Блеекъ предлагаетъ для примиренія разночтенія нѣкоторыя поправки, но не обосновываетъ своего чтенія на древнихъ кодексахъ.

3) См. у Куртца и Люнемана. Здѣсь οἱ πιστεύσαντες стоитъ какъ приложеніе, ближе опредѣляющее, кто такіе мы входящіе, и потому есть описательное обозначеніе христіанъ. (Срвн. Дѣян. 4, 32; Римл. 21, 13; 1 Кор. 3, 5). Нельзя, конечно, отрицать и того, что въ этомъ οἱ πιστεύσαντες содержится и та мысль, что вѣра есть условіе входа въ покой божественный (Ср. ст. 1 и 2. 3. 6 и 12).

съ избранными Своими, которые однако не всѣ пожелали его, а потому провозглашается новый призывъ къ нему, который и совершаетъ Апостолъ на основанiи Писанiя и собственныхъ соображенiй, приводимыхъ имъ въ стихахъ 8—11, причемъ Апостолъ полагаетъ, что божественныя обѣтованiя не могутъ не исполниться. А потому, если Евреи не вошли въ покой божественный, то должны войти другiе (христiане). Посредствомъ *τινός* Апостолъ ограничиваетъ число имѣющихъ войти въ покой, имѣя въ виду тѣхъ христiанъ, которые исполняютъ необходимое для того условiе, т. е. будутъ имѣть вѣру, вводящую въ царство Божiе (Мѳ. 20, 15). Здѣсь причиною лишенiя Евреевъ покоя называется *ἀπείθεια* (непослушанiе), тогда какъ въ 3, 19—*ἀπιστία* (невѣрiе). Но непослушанiе есть плодъ невѣрiя, которое поэтому составляетъ какъ бы корень его, а потому слова эти могутъ свободно взаимно замѣнять другъ друга.

Ἡμέρα (день), который снова назначается Богомъ для входа въ покой Его, есть день совершеннаго исполненiя Его обѣтованiя. Наступленiе его извѣстно одному только Богу (Мѳ. 24, 36), поэтому день этотъ обозначается посредствомъ неопредѣленнаго *τινά*, къ которому нельзя отнести въ смыслѣ приложенiя слѣдующее за симъ *σήμερον*, потому что это не день исполненiя, но время ожиданiя этого исполненiя[1]).

По мнѣнiю многихъ толковниковъ, цитата здѣсь (въ 7 стихѣ) начинается первымъ *σήμερον*, которое по причинѣ вводнаго предложенiя (*ἐν Δαβίδ*) вновь повторено для ясности и выраженiя логическаго ударенiя, на

[1]) См. у Куртца стр. 140.

немъ стоящаго[1]). Выраженіе ἐν Δαβὶδ нѣкоторыми сопоставляется съ ἐν Ἠλίᾳ (Рим. 11. 2)[2]). Но естественнѣе понимать его въ соотвѣтствіе ἐν προφήταις (1, 1), т. е. говоря въ Давидѣ, какъ органѣ Божественнаго откровенія[3]). Ссылка на царя Давида имѣетъ еще и то особенное значеніе, что онъ жилъ послѣ І. Навина, о которомъ нѣкоторые могли подумать, что на немъ и на другихъ, вошедшихъ съ нимъ въ Палестину, сбылось обѣтованіе о покоѣ. Какъ бы предвидя это возраженіе, Апостолъ въ 8 стихѣ и говоритъ, что Давидъ предсказалъ объ иномъ покоѣ, состояніе котораго Апостолъ выясняетъ въ стихахъ 9 и 10, гдѣ говорится о такомъ субботствованіи, которое простирается какъ на людей, такъ и на Бога, т. е. о покоѣ въ Богѣ и съ Богомъ. Σαββατισμός, соотвѣтствующее Еврейскому שַׁבָּת и обозначающе праздникъ, не вполнѣ соотвѣтствуетъ κατάπαυσις (3, 11; 4, 1), потому что тамъ рѣчь о покоѣ Бога, но когда говорится о субботствѣ народа Божія, то эти понятія почти совпадаютъ, а потому слова 9 стиха несомнѣнно говорятъ объ этомъ покоѣ въ Богѣ, къ которому и призываются Евреи,— читатели посланія. «Суббота Бога Творца (говоритъ Деличъ) должна быть субботою всего сотвореннаго и въ особенности народа Божія. Заключительная суббота осуществится только тогда, когда земная исторія пре-

---

1) См. у Блеека стр. 204, у Делича—142, Ебрарда—164, у Куртца—140.

2) См. у Делича, стр. 142.

3) Въ кодексахъ Синайскомъ, Александрійскомъ, въ переводахъ Сирскомъ, Коптскомъ, Армянскомъ — вмѣсто εἴρηται, посредствомъ котораго Апостолъ не разъ ссылается на приведенныя имъ слова 94 псалма, читается προείρηται. Вейссъ и приводитъ это чтеніе (См. стр. 531).

вратится въ блаженную вѣчность. Она есть вѣчный конецъ міровой недѣли, какъ седмица есть число абсолютнаго вѣчнаго покоя» [1]). Чтобы увѣщаніе было сильнѣе, Апостолъ, кромѣ положительнаго приглашенія вступить въ открываемый Христомъ новый покой, указываетъ еще на возможность новаго непослушанія, а чрезъ то и на возможность погибели, подобно непослушнымъ отцамъ ихъ. Особенную силу слова видятъ здѣсь толковники въ абсолютномъ значеніи глагола πέσῃ въ смыслѣ пасть и погибнуть, причемъ нѣкоторые даже выборъ этого глагола считаютъ обусловленнымъ 17 стихомъ 3 гл. [2]).

Въ стихахъ 12 и 13 дается дальнѣйшее обоснованіе увѣщанія, а именно—чрезъ указаніе съ одной стороны на судящую всепроникающую силу слова Божія, а съ другой—на всевѣдѣніе Божіе, отъ котораго не можетъ укрыться никакая тварь.

Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ 12 стиха, безъ указанія опредѣленнаго содержанія этого слова, должно понимать въ смыслѣ общаго указанія всего того, что говоритъ Богъ. Отсюда ясно, что тщетно одни экзегеты относятъ эти слова исключительно къ Божествен-

---

[1]) См. стр. 143. Евреи-талмудисты блаженство будущаго вѣка изображаютъ какъ вѣчный, не прекращающійся праздникъ (См. у Блеека стр. 546, у Люнемана—154). Но эта утрировка, видимо, не оправдывается скромнымъ опредѣленіемъ субботствованія какъ покоя отъ суеты дѣлъ, сопряженныхъ съ страданіями, лишеніями и огорченіями (Срвн. Апок. 14, 13).

[2]) См. у Блеека стр. 208 и Мейера—132. Срвн. у Делича стр. 146, у Куртца—142, Люнемана—155. Деличъ говоритъ, что въ греческомъ языкѣ слово πίπτειν въ смыслѣ нравственнаго состоянія употреблялось только въ поэзіи. А Куртцъ добавляетъ, что языкъ позднѣйшій воспринимаетъ въ обыкновенную рѣчь и то, что прежде употреблялось только въ поэзіи (Срвн. Ис. 35, 8; 141, 10; Еккл. 11, 3).

нымъ обѣтованіямъ. а другіе къ тому, что изложено въ Писаніи и притомъ преимущественно въ Новомъ Завѣтѣ (Ебрардъ). Особенно же невѣрно отнесеніе этихъ словъ къ Сыну Божію, какъ Логосу-Христу, потому что контекстъ рѣчи совершенно не даетъ къ этому основаній. Кромѣ того, это высокое представленіе о Христѣ, какъ Логосѣ, возвѣщаемое Ев. Іоанномъ, не было настолько распространеннымъ, чтобы Ап. Павелъ могъ такъ пространно говорить о немъ, какъ онъ здѣсь говоритъ вообще о словѣ Божіемъ и въ частности о Писаніяхъ, хорошо извѣстныхъ его читателямъ, которыя поэтому характеризуются Апостоломъ чертами болѣе внѣшними, свойственными предмету внѣшнему, а не личному субъекту [1]).

Въ изображеніи свойствъ слова Божія видна постепенность. Прежде всего Апостолъ называетъ его живымъ, какъ животворное слово Живого Бога Творца, отъ Котораго оно никогда неотдѣлимо, хотя бы оно было сказано давно. «Оно есть живое самообнаруженіе полноты божественной жизни», говоритъ Деличъ. Прямымъ слѣдствіемъ жизненности слова является его дѣйственность, которая съ одной стороны остра, какъ обоюдоострый мечъ, а съ другой—такъ тонка, что можетъ проникнуть во всѣ самыя тонкіе составы и члены нашего существа. Оно можетъ дѣйствовать на мозгъ, душу и духъ, и осуждать не только за мысли, но и за намѣренія. Здѣсь особенно

[1]) Изъ этихъ чертъ Блеекъ между прочимъ останавливается на словѣ *κριτικὸς* и говоритъ, что если бы здѣсь рѣчь шла о личности, то вмѣсто этого должно бы стоять *κριτὴρ*. (См. II, 562. Срвн. Мейеръ стр. 135). Однако въ виду великой одушевленности свидѣтельства Апостола о силѣ Божія слова многіе относили это мѣсто къ Логосу—Христу. (См. у Люнемана стр. 157).

разительно указаніе на мечъ, какъ орудіе кары, но знаменательно и многое прочее, сгруппированное въ столь немногихъ словахъ. Мечъ, хотя бы и самый острый (съ двумя лезвіями, упоминаемый въ кн. Суд. 3, 16; Притч. 5. 4; Ис. 49, 2, Апок. 1, 16; 2, 12), пронизываетъ только тѣло, а слово Божіе проникаетъ въ самые сокровенные тайники души и тамъ указуетъ то, что дѣлаетъ людей недостойными входа въ покой Господень.

Если здѣсь (какъ въ 1 Сол. 5, 23 и 1 Кор. 2, 14) различаются ψυχή и πνεῦμα, то это различеніе нужно понимать не такъ, какъ будто человѣку приписываются два отдѣльныхъ самостоятельныхъ начала, а въ томъ смыслѣ, что это двѣ такія тѣсно соединенныя части или сферы единой духовной жизни, для которыхъ обыкновенно не находится способовъ раздѣленія, но которыя, однако, слово Божіе можетъ раздѣлить, насколько это окажется необходимымъ въ случаяхъ, требующихъ того отъ изъяснителей слова Божія, посылаемыхъ Богомъ, какимъ былъ Ап. Павелъ. По Кейлю, ψυχή это низшій чувственный принципъ человѣка, сѣдалище ощущенія и растительная сила тѣлесной жизни; πνεῦμα же—высшій духовный принципъ, вдохнутый человѣку Богомъ при твореніи. Это двѣ составныя части внутренней природы человѣка, какъ ἁρμοί καὶ μυελος составляютъ физическіе органы человѣка [1]).

[1]) Что касается выраженія: «до раздѣленія (μερισμοῦ), души и духа, членовъ и мозговъ», то сообразнѣе всего, по контексту рѣчи, принимать здѣсь силу рѣжущую до того тонко, что она способна отдѣлить духъ отъ души и самые тонкіе нервы, облегающіе мозгъ, отъ самого мозга, что между тѣмъ недоступно ни для какихъ самыхъ тонкихъ психологовъ, ни для искуснѣйшихъ аналитиковъ и физіологовъ, какъ недоступны помышленія для судей, а намѣренія для самыхъ опыт-

Съ 14 стиха Апостолъ начинаетъ раскрытіе другого предмета, столь же важнаго для читателей его, какъ и предшествующіе, а именно: о превосходствѣ Христова первосвященства предъ ветхозавѣтнымъ, причемъ посвящаетъ этому предмету почти шесть главъ (до 18 ст. 10 гл.), разсматривая первосвященство Христа въ отношеніи къ Его личности, къ святилищу и къ жертвѣ, принесенной Имъ. Для христіанъ изъ Евреевъ все это были важные предметы вообще и въ частности по отношенію къ ихъ настроенности, которой не благопріятствовало то, что еврейская обрядность была богата, а христіанская бѣдна внѣшностію, но дорога внутреннимъ содержаніемъ, которое и раскрываетъ Апостолъ постепенно, съ свойственною ему особенностію сравнительнаго анализа повозможности всѣхъ частностей предмета, съ заключительными увѣщаніями къ читателямъ о вѣрности Христу. Начинаетъ Апостолъ съ раскрытія доказательствъ права, призванія и самоприготовленія Христа къ Его первосвященническому служенію (4—5 гл. до 10 стиха). Потомъ дается изображеніе совершенства первосвященничества Христа (гл. 7—10). Въ стихахъ 14—16, какъ бы переходныхъ, Апостолъ увѣщеваетъ твердо держаться исповѣданія, чтобы дерзновенно приступить къ престолу благодати и отсюда получить необходимую помощь, причемъ въ 14 стихѣ говоритъ объ I. Христѣ какъ о Великомъ Первосвященникѣ, прошедшемъ небеса,

---

ныхъ моралистовъ. Достойно замѣчанія, что Шлихтенъ ставитъ *ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν* въ соподчиненное, а не въ подчиненное отношеніе къ *μερισμοῦ*. (См. у Блеека стр. 213. Срвн. Люнемана—158 и др.).

а въ 15, какъ о могущемъ сострадать намъ въ немощахъ нашихъ, потому что Онъ былъ искушенъ всячески, по подобію плоти, кромѣ грѣха.

Именемъ ἀρχιερεύς Апостолъ называетъ здѣсь І. Христа уже въ третій разъ (См. 2, 17; 3, 1). Предикатъ къ нему μέγας стоитъ не въ такомъ отношеніи, чтобы оба эти свойства соотвѣтствовали, какъ у LXX, еврейскому הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל. Ἀρχιερεύς есть само по себѣ полное названіе первосвященническаго званія, поэтому μέγας есть самостоятельное обозначеніе величія новозавѣтнаго первосвященника, какъ первосвященника высшаго призванія (Ср. 10, 21; 13, 20). Это величіе опредѣляется еще посредствомъ предикатовъ: διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς.... Выраженіе это не просто означаетъ, что І. Христосъ вошелъ на небеса (какъ читается въ Пешито), но «прошелъ чрезъ небеса», съ жертвою за насъ, чтобы занять Свое мѣсто на тронѣ, находящемся выше небесъ (Ср. 7, 26; Еф. 4, 10). Эти слова выражаютъ почти то же, что 3 ст. 1 гл., а именно, что Онъ, совершивъ очищеніе грѣховъ, возсѣлъ одесную величества на высотѣ. Но форма выраженія избрана здѣсь не безъ цѣли: она содержитъ въ себѣ намекъ на вхожденіе левитскаго первосвященника, въ день очищенія, къ ковчегу Завѣта, чрезъ переднія двери и святое, тогда какъ Христосъ прошелъ чрезъ небеса въ истинное Божіе святилище, гдѣ Онъ безпрерывно ходатайствуетъ предъ Богомъ за искупленныхъ Его кровію. Такимъ образомъ, ясно, насколько этотъ Великій Первосвященникъ выше левитскаго. Подробное раскрытіе вытекающихъ отсюда мыслей Апостолъ даетъ въ 11 — 14 стихахъ 9 гл.— Представленіе о множествѣ небесъ могло образоваться отъ различенія неба облачнаго отъ звѣзднаго, ко-

торое въ свою очередь различалось по звѣзднымъ системамъ[1]).

Чрезвычайное величіе Первосвященника Новаго Завѣта зависитъ отъ того, что Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и Сынъ Божій, чѣмъ и обусловливается Его полное совершенство, чуждое грѣха[2]), но не немощей, свойственныхъ человѣку и располагающихъ къ милостивой сострадательности въ дѣлѣ помощи людямъ страждущимъ и обремененнымъ[3]). О сходствѣ Его съ нами въ обычныхъ человѣческихъ немощахъ Апостолъ выражается словами: *καθ᾽ ὁμοιότητα*, по подобію нашему, но прибавляетъ: *χωρὶς ἁμαρτίας*—безъ грѣха, разумѣя отношеніе этихъ словъ къ *καθ᾽ ὁμοιότητα* въ томъ смыслѣ, что хотя Онъ и былъ искушаемъ многоразлично, но эти искушенія не доходили до того, чтобы Онъ былъ склоненъ къ грѣховному (Срв. 7, 26; 2 Кор. 5, 21; 1 Іоанн. 3, 5; 1 Петр. 2, 22). Само собою разумѣется, что, какъ безгрѣшный по природѣ, Онъ былъ совершенно чуждъ тѣхъ искушеній, въ основѣ коихъ лежитъ *ἐπιθυμία* (Римл. 7, 8; Іак. 1, 14; Срвн. Лук. 1, 35), и вообще такъ называемой внутренней грѣховности[4]).

---

[1]) Срвн. 1, 10; 4, 14: 7, 26 и особенно 9, 24, гдѣ говорится объ особомъ небѣ и въ единственномъ числѣ. Въ 9 гл. 11 ст. небесное святилище, въ которое вошелъ І. Христосъ, называется скиніею большею и совершеннѣйшею, нерукотворенною.

[2]) Подробное раскрытіе мысли о значеніи сыновства въ первосвященническомъ служеніи Христа Апостолъ дѣлаетъ въ 28 ст. 7 главы. Ранѣе же объ этомъ говорилось въ гл. 1, 1—7; 3, 10.

[3]) Въ 17 ст. 2 главы мысль о состраданіи выражается чрезъ глаголъ *ἐλεήμων*, а въ 10, 34 чрезъ *συμπάθειν*, что означаетъ участіе въ чужихъ страданіяхъ чрезъ сочувствіе. Здѣсь же употребленъ глаголъ *συμπάσχειν*, что означаетъ участіе въ самыхъ страданіяхъ. (Срвн. Римл. 8, 17: 1 Кор. 12, 26).

[4]) См. у Рима стр. 322, у Мейера стр. 143-4, у Делича—164 и др.

Въ 16 стихѣ Апостолъ приглашаетъ со дерзновеніемъ приступить къ престолу благодати. Глаголъ *προσέρχεσθαι* соотвѣтствуетъ Еврейскому קָרַב, употреблявшемуся для обозначенія приступанія къ жертвенному алтарю (Ср. Лев. 21, 17; Евр. 10, 1) [1]). Соотвѣтственно съ этимъ мѣсто обитанія Божія Апостолъ называетъ престоломъ, которому усвояется особый эпитетъ—благодати, потому что теперь Богъ для вѣрующихъ не столько грозный судія и мздовоздаятель, какимъ Онъ является въ Ветхомъ Завѣтѣ, сколько любящій Отецъ, готовый непрестанно ниспосылать Свои милости дѣтямъ (Срвн. Гал. 5 7) [2]).

Два предложенія цѣли: *ινα λάβωμεν καὶ χάριν εὕρωμεν* суть синонимическія и означаютъ равномѣрно дѣйствующую благодать (Ср. 1 Тим. 1, 2; 2 Тим. 2, 1, Тит. 1, 4; 2 Іоан. 3, 1), которая обнаруживается въ такой помощи, какая нужна въ данное время, пока искушеніе не преодолѣло нуждающагося въ помощи. Для Евреевъ такая благовременность (*εὔκαιρος*) наступила тогда именно, когда Апостолъ приглашалъ ихъ къ полученію спасительной благодати.

Глава 5.

Стихи 1—3 Апостолъ посвящаетъ раскрытію милости и снисходительности Христа, какъ Первосвященника, обязаннаго подобно ветхозавѣтнымъ перво-

---

1) См. у Мейера стр. 144, Делича—167.

2) Нѣкоторые подъ престоломъ Божіимъ разумѣютъ крышку кивота завѣта, основываясь на Исх. 25, 22; Числ. 4, 89. Но выраженіе Апостола не даетъ основанія къ такому пониманію. И нигдѣ крышка кивота завѣта не называется престоломъ благодати. Эту крышку LXX называютъ *ἱλαστήριον*. (См. 9, 5. Срвн. у Делича Мейера и др.).

священникамъ приносить дары и жертвы за грѣхи людскіе. Какъ первообразъ Аарона, Христосъ готовъ оказать обращающимся къ Нему Свою помощь, а какъ первообразъ Мелхиседека—царя и священника, Онъ можетъ сдѣлать это. Поэтому мы, приступающіе къ престолу благодати, можемъ не напрасно просить Его о милости. Такъ изъясняютъ слова Апостола о первосвященствѣ Христовомъ, не прямо, а косвенно относимыя къ Нему Апостоломъ (срвн. 4, 15)[1]).

О призваніи же Христа на это служеніе Апостолъ въ стихѣ 5 выражается прямѣе и опредѣленнѣе и даже приводитъ далѣе доказательства какъ отъ Писанія, такъ и взятыя изъ жизни Христа (6—10).

Главный фактъ жертвеннаго культа, по воззрѣнію Апостола, есть умилостивленіе за грѣхи. Этимъ опредѣляется и смыслъ его рѣчи объ избраніи первосвященника изъ людей и для людей, а равно и та идея, которая кроется въ замѣнѣ крови грѣшника кровью жертвенной, почему въ упоминаемыхъ Апостоломъ жертвахъ о грѣхахъ можно видѣть не спеціальныя указанія на опредѣленный видъ жертвы за грѣхи (Срвн. Іезек. 43, 20—22), но общее указаніе на цѣль жертвъ, тѣмъ болѣе, что въ числѣ жертвъ за грѣхъ не полагалось растительныхъ приношеній, кромѣ случая, когда бѣднякъ не могъ принести даже двухъ голубей (Лев 5, 11). Какъ человѣкъ, самъ обложен-

---

[1]) См. у Делича стр. 170, у Кейля—123, у Рима—41, Эбрарда—190. Черты первосвященника, очевидно, берутся библейскія (Срвн. Числ. 16), а равно и дѣйствія его (Срвн. 8. 9; 10, 12). По замѣчанію Блеека, первое причастное предложеніе болѣе образуетъ главную мысль, нежели выраженное посредствомъ verbum finitum. Что касается до различенія приношеній Богу, то подъ дарами разумѣются безкровныя жертвы, а подъ жертвами—животныя.

ный немощію, первосвященникъ долженъ быть мягко и снисходительно настроенъ по отношенію къ ошибкамъ и немощамъ другихъ. Это свойство его выражено словами: μετριοπαθεῖν δυνάμενος.—По этимологическому составу оно сродно συμπαθεῖν (4, 15), но μετριοπαθεῖν болѣе подходитъ. Слово это образовалось у греческихъ философовъ, особенно у скептиковъ, стремившихся имѣть свойственную мудрымъ средину въ обнаруженіи печали и радости, въ противоположность ἀπάθεια, которою гордились стоики[1]).

Относительно тѣхъ, за которыхъ должны быть приносимы жертвы, Апостолъ тоже употребляетъ мягкія выраженія: ἀγνοοῦντες καὶ πλανωμένοι, какъ бы разумѣя только тѣхъ, за которыхъ, какъ грѣшащихъ по невѣдѣнію, полагалась жертва, тогда какъ грѣшившіе по дерзостному противленію должны отвѣчать своею кровію (Числ. 15, 22, 31; Лев. 4, 2; 5, 1—15). Такимъ образомъ, снисхожденіемъ Первосвященника Христа могутъ пользоваться только грѣшащіе по невѣдѣнію и заблужденію, а не тѣ, которые противятся Ему сознательно и упорно.

Въ 4 стихѣ Апостолъ называетъ первосвященническое служеніе честію (τιμή), что предполагаетъ его достоинство, или цѣнность. Достоинство его доказывается и тѣмъ, что избраніе совершаетъ Самъ Богъ для ближайшаго служенія Ему (въ полномъ послушаніи) и притомъ какъ ради Себя, такъ и для спасенія другихъ (ст. 9)[2]).

---

[1]) См. у Блеека стр. 224.

[2]) Если и земные цари для предстоянія предъ ними и служенія сами назначаютъ особыхъ избранниковъ, то тѣмъ болѣе для предстоянія предъ Царемъ царей не можетъ быть дерзновенно самовосхищенія чести и достоинства ближайшимъ обра-

Въ выраженіи 5 стиха ἐδόξασε, соединенномъ съ γενηθῆναι ἀρχιερέα, составляющемъ его ближайшее опредѣленіе и разъясненіе, экзегеты видятъ указаніе Апостола на то, что Богъ прославилъ Христа такъ, чтобы сдѣлаться Ему Первосвященникомъ, съ чѣмъ и нельзя не согласиться, потому что τιμή и δόξα однозначущія понятія по отношенію къ лицу, въ особенности къ Тому, Который не пщева быти равенъ Богу, но Себѣ умалилъ. Уже какъ Сынъ Божій Христосъ имѣлъ всѣ тѣ права, которыя принадлежатъ первосвященнику, но еще больше Онъ сталъ такимъ въ силу опредѣленія, совершившагося въ Божіемъ совѣтѣ, быть Ему сѣменемъ жены, искупителемъ и священникомъ по образу Мелхиседека.

Такимъ образомъ, Апостолъ приводитъ здѣсь изреченіе псалма 2, 7 для того, чтобы показать, что Христосъ, какъ Сынъ Божій, стоитъ въ несравнимо ближайшемъ отношеніи, чѣмъ кто либо изъ ветхозавѣтныхъ первосвященниковъ, и сверхъ того это дѣло внушено Ему Богомъ Отцомъ [1]).

Слова 6 стиха взяты изъ 4 стиха 109 псалма, который считается несомнѣнно мессіанскимъ [2]). Приведенныя Апостоломъ слова сказаны были Давидомъ о будущемъ царѣ, котораго онъ въ 1 стихѣ называетъ Го-

---

зомъ предстоять предъ Богомъ за другихъ, безъ особеннаго божественнаго порученія, потому что это было бы ограниченіемъ величія Божія. (Срвн. у Рима стр. 435).

[1]) См. у Рима стр. 446.

[2]) Обстоятельное изслѣдованіе этого псалма относительно его содержанія и мессіанскаго значенія, а равно и относительно совмѣщенія царскаго служенія съ первосвященническимъ дано мною въ своемъ сочиненіи: «Изображеніе Мессіи въ Псалтири», гдѣ можно видѣть и множество разнообразныхъ взглядовъ по этимъ предметамъ (См. стр. 63—88).

сподомъ и въ пророческомъ созерцаніи видитъ Его сидящимъ одесную Бога, доколѣ Богъ не покоритъ подъ ноги Его всѣхъ враговъ Его (Ср. 1, 13). Почти всѣ непредубѣжденные экзегеты относятъ все это къ Мессіи, какъ духовному царю изъ сѣмени Давидова, царство котораго будетъ существовать вѣчно, хотя, конечно, не всѣ въ одинаковомъ смыслѣ. Христосъ, будучи всегда живъ, одинъ можетъ спасать приходящихъ чрезъ Него къ Богу (7, 25).—Вмѣстѣ съ этимъ Онъ есть одинъ, Который можетъ быть признанъ и Іереемъ по чину Мелхиседека. Царь Мелхиседекъ, будучи вмѣстѣ съ тѣмъ и священникомъ, несомнѣнно былъ посредствующимъ лицомъ предъ Богомъ въ ходатайствѣ за людей. И Христосъ, принесши Себя въ жертву за грѣхи всего человѣчества, несомнѣнно показалъ Себя Священникомъ и притомъ не для народа теократіи только, для котораго существовало священство Аарона, но и для всего міра. Такимъ священникомъ отчасти былъ и Мелхиседекъ, священствовавшій въ средѣ языческой, но въ тоже время имѣвшій священство не чуждое и и для такого богодухновеннаго мужа, какимъ былъ Авраамъ. Поэтому св. Ап. Павелъ совершенно справедливо указываетъ на священство Мелхиседека, какъ прообразовавшее собой священство царя правды Христа, Котораго онъ предъизображалъ и своимъ именемъ (7, 2; Еф. 1, 21, Іоан. 10, 14. 17—29) [1]).

---

[1]) Что касается до употребленія здѣсь ἱερεύς, то оно для Апостола, очевидно, равнозначуще съ ἀρχιερεύς (ср. 10 ст. и 6, 20), тѣмъ болѣе, что Апостолъ и Христа называетъ Іереемъ (10, 21), потому что въ области посреднической дѣятельности Христа противоположеніе между низшей и высшей ступенью священства немыслимо, какъ немыслимо и то, чтобы царь Мелхиседекъ былъ священникомъ низшей степени. И ветхозавѣтное священ-

Въ ст. 7—10 Апостолъ даетъ напоминаніе объ извѣстномъ читателямъ пути страданій и скорбей, которымъ Христосъ шелъ на совершеніе Своего первосвященническаго служенія, и о моленіяхъ, въ которыхъ тоже никакъ нельзя видѣть произвольнаго присвоенія Себѣ первосвященническаго (а вмѣстѣ и царскаго) служенія. На Своемъ страстномъ пути Христосъ позналъ, что такое человѣческая немощь, и потому естественно сдѣлался способнымъ сострадать немощамъ нашимъ, а по отношенію къ Богу научился быть вполнѣ послушнымъ.

Земную жизнь Христа Апостола называетъ днями плоти (Срвн. 2, 14; 1 Петр. 4, 2), когда Онъ носилъ человѣческую природу, ослабленную грѣхомъ (Рим. 8, 3; ср. Фил. 1, 22), имѣлъ живое соотношеніе съ грѣшными людьми и несъ на Себѣ предъ Богомъ ихъ вину какъ невѣдавшихъ, что творятъ.

Терпѣніемъ въ страданіяхъ развивалась и укрѣплялась Его человѣческая воля, но она достигла верха совершенства послѣ Геѳсиманской молитвы и божественнаго опредѣленія: «не якоже Азъ хощу, но яко Ты волиши»[1]).

ство было единымъ, почему священники были только помощниками первосвященника, расчленяясь только въ силу внѣшней необходимости. (См. у Куртца стр. 174).

[1]) Экзегеты много посвящаютъ стараній на то, чтобы съ точностью опредѣлить: когда именно Христосъ съ воплемъ крѣпкимъ и слезами принесъ молитвы и моленія Богу и былъ услышанъ? Имѣя въ виду глаголъ *προσενέγκας* и сопоставляя его съ 1 и 3 стихами, нѣкоторые подразумѣваютъ здѣсь молитвы, которыми 1. Христосъ молился за вѣрующихъ, какъ Первосвященникъ. Другіе говорятъ о молитвахъ Его о Себѣ въ саду Геѳсиманскомъ (Мѳ. 26, 36; Мр. 14, 32; Лук. 22, 41-42). Есть основанія думать, что Апостолъ разумѣетъ и тѣ, и другія моленія. Въ частности же должно замѣтить, что были моменты, когда вмѣстѣ съ необходимо требовавшимся молитвеннымъ возбужденіемъ Христосъ проливалъ и слезы, напр. предъ воскрешеніемъ Лазаря (Іоан.

Услышаніе молитвъ Христа приписывается благоговѣнію Его молитвъ, т. е. соединенію ихъ со страхомъ предъ Отцомъ и преданностію Ему, или благочестію вообще [1]). Какъ въ частности была услышана молитва въ Геѳсиманскомъ саду, разъясняетъ Ев. Лука, возвѣщая, что тогда былъ посланъ ко Христу Ангелъ, который и укрѣпилъ Его (22, 43) къ перенесенію предстоящихъ самыхъ великихъ страданій за спасеніе людей.

Въ 9 стихѣ Апостолъ говоритъ о достиженіи совершенства Христомъ въ томъ же смыслѣ, какъ и въ 2, 10, т. е. въ смыслѣ полнаго приготовленія Его къ тому, чтобы совершить въ полнотѣ первосвященническое служеніе, почему вслѣдъ за этимъ (въ 10 ст.) говорится и о нареченіи Его Богомъ въ Первосвященники, потому что послѣ того, какъ Онъ принесъ Себя въ жертву, Онъ содѣлался для вѣрующихъ въ Него виновникомъ спасенія ихъ, а вознесшись, явленъ и всѣмъ какъ вѣчный Первосвященникъ [2]).

Съ 11 стиха 5 гл. и по 20 стихъ 6 главы Апостолъ говоритъ объ отношеніи своего увѣщанія къ слуша-

---

11, 36. Срвн. Лук. 19, 41). Различіе между молитвами и моленіями Куртцъ опредѣляетъ такъ, что *δέησις* означаетъ то, что вымаливается, какъ требуемое гнетущею нуждою, а *ἱκετηρία* указываетъ на способъ вымаливанія, который у грековъ состоялъ въ обматываніи просительскаго (*ἱκετήριος*) жезла изъ масличной вѣтки бѣлою шерстью, отчего *ἱκετηρία* и получила значеніе неотступной просьбы. (См. у Люнемана стр. 180 и у Делича—187).

[1]) Хотя слову *εὐλαβεία* (благоговѣніе) экзегеты придаютъ различный смыслъ, однако большинство склоняется къ тому, что это не *φόβος*—страхъ, не заслуживающій одобренія, а нѣчто обязательное по отношенію къ высшимъ и особенно къ Богу; это смягченное понятіе боязни, осторожности и предусмотрительности (Лук. 2, 25; Дѣян. 2, 5; 8, 2; Притч. Сол. 9, 8; Мих. 7, 2). (См. у Делича стр. 190, у Блеека—236, у Рима—727).

[2]) Срвн. у Кейля стр. 138—139.

телямъ, причемъ прежде всего заявляетъ, что онъ на этотъ разъ затрудняется дальнѣйшимъ раскрытіемъ столь важнаго предмета, какъ первосвященство Христово, такъ какъ они съ одной стороны недостаточно внимательны къ его (глубокомысленному) слову, а съ другой—и недостаточно свѣдущи въ ученіи, почему имъ отчасти необходимо начальное ученіе, какъ дѣтямъ нужно молоко, а не твердая пища. (Ср. 1 Кор. 3, 2; 1 Петр. 2, 2). Впрочемъ, далѣе Апостолъ оговаривается (въ 9 ст. 6 гл.), что не всѣ его читатели таковы, и потому онъ увѣщеваетъ ихъ стремиться быть совершенными, въ особенности не отступать отъ достигнутаго совершенства.

Слова 11 стиха *νωθροί ταῖς ἀκοαῖς* (глухи) употреблены Апостоломъ (быть можетъ въ противоположность *τοῖς ὑπακούουσιν*) въ смыслѣ переносномъ (Ср. Мѳ. 13, 15; Іоан. 16, 12) о душевной немощи воспріятія, и *ταῖς ἀκοαῖς* замѣняетъ собою винител. отношенія (1 Кор. 14, 20), такъ что все выраженіе будетъ значить: такъ какъ вы сдѣлались невоспріимчивыми слухомъ, какъ бы глухими. Такое духовное состояніе читателей Апостолъ представляетъ не первоначальнымъ, а наступившимъ позднѣе, на что указываетъ употребленіе глагола *γεγόνατε*, а не *ἐστέ*. Указывая въ 12 стихѣ на прежнее лучшее духовное состояніе читателей, Апостолъ какъ бы сглаживаетъ рѣзкость замѣчанія о нихъ, а вмѣстѣ и возбуждаетъ ихъ къ наибольшему вниманію къ предложенному имъ ученію, которое онъ называетъ въ 12 стихѣ «словомъ Бога»[1]), а въ 13 — «словомъ прав-

---

[1]) *Λόγια τοῦ Θεοῦ*—изреченія Божія Ветхаго и Новаго Завѣта (Ср. Числ. 24, 4; Пс. 11, 7; Ис. 5, 24; Дѣян. 7, 38; Римл. 3, 2; 1 Петр. 4, 11). Но сообразно съ контекстомъ и съ 1 ст. 6 главы,

ды», которое читатели посланія оставили безъ вниманія, въ самыхъ основныхъ и начальныхъ его формахъ, между тѣмъ какъ, судя по живости воспріятія и протекшему времени, они должны быть знакомы и съ глубиною его.

Глава 6.

Начальное увѣщаніе этой главы большинствомъ экзегетовъ поставляется въ такую связь съ предшествующимъ: такъ какъ вы, читатели, стали впадать въ дѣтское состояніе и стали нуждаться въ наученіи элементарнымъ истинамъ (гл. 5, ст. 11—14), то поспѣшите усовершаться какъ въ разумномъ воспріятіи Христовой истины, такъ и въ жизненномъ настроеніи, соотвѣтственномъ зрѣлому возрасту [1]).

Что касается до выраженія: *ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*, то, конечно, его нельзя понимать въ смыслѣ полнаго оставленія начатковъ Христова ученія. Совершенно аналогичное съ этимъ выраженіе находится въ посланіи къ Филиппійцамъ (3, 13). Какъ тамъ Апостолъ говоритъ о забвеніи имъ совершеннаго пу-

здѣсь должно разумѣть новозавѣтное ученіе (Евр. 1, 1), которое есть попреимуществу откровеніе правды (*δικαιοσύνη*) Божіей (Рим. 1, 17), почему проповѣдники его называются служителями правды, *διάκονοι δικαιοσύνης* (2 Кор. 11, 15. Срвн. 2 Кор. 3, 9). «*Λόγος δικαιοσύνης* становится или *στερεᾶ τροφή*, или *τελειότης* чрезъ болѣе или менѣе исчерпывающееся его содержаніе», говоритъ Люнеманъ (стр. 193). Людямъ зрѣлымъ свойственно глубокое и основательное проникновеніе въ сущность Христова ученія, особенно въ различеніи добра и зла (Срв. 1 Кор. 2, 6; Фил. 3, 15; Еф. 4, 13; Іак. 3, 2). (См. у Блеека стр. 248).

[1]) См. у Куртца стр. 191, у Люнемана—199, у Блеека—251 и Ебрарда—210.

ти, чтобы помышлять о дальнѣйшемъ, такъ тоже совѣтуетъ онъ читателямъ и здѣсь: не останавливаться на пройденныхъ уже ступеняхъ, но идти къ дальнѣйшему совершенству [1]).

Слѣдующее за этимъ предложеніе, высказывая въ отрицательной формѣ мысль перваго предложенія, служитъ его разъясненіемъ. Здѣсь между прочимъ указываются такіе предметы, какъ покаяніе, вѣра, крещеніе, возложеніе рукъ и т. п., которые пока не составляютъ главнаго предмета неотложной рѣчи писателя. Онъ, однако, желаетъ заняться и ими, когда это будетъ угодно Богу, а теперь пока довольствуется тѣмъ знаніемъ ихъ, какое имѣется у читателей [2]).

Покаяніе или обращеніе (*μετάνοια*) Апостолъ ближе опредѣляетъ словами: *ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*, что въ приложеніи къ Евреямъ можно понимать въ смыслѣ оставленія еврейской обрядности или безплодныхъ дѣлъ закона (Римл. 3, 20), какъ объясняютъ многіе [3]), но лучше разумѣть здѣсь вообще грѣховныя дѣла, которыя Апостолъ называетъ мертвыми потому, что они ведутъ къ вѣчной смерти и сами по себѣ не даютъ истинной жизни (Срвн. 9, 14) [4]).

Выраженіе 2 стиха: *βαπτισμῶν διδαχῆς*—повергаетъ въ недоумѣніе многихъ экзегетовъ какъ своимъ сочетаніемъ, такъ и значеніемъ. Но, кажется, должно

---

1) См. у Люнемана стр. 198.

2) См. у Кейля стр. 149. Есть, впрочемъ, и такое мнѣніе, что за эти-то предметы Апостолъ и боялся, зная, что въ нихъ читатели недостаточно утвердились. Отсутствіе членовъ при указаніи этихъ предметовъ Люнеманъ и Куртцъ объясняютъ тѣмъ, что эти предметы, хотя и главныя, но не единственныя составныя части Христова ученія.

3) Напр. Блеекъ, Люнеманъ.

4) См. у Мейера стр. 170.

согласиться съ большинствомъ толкователей, что за управляющее слово здѣсь должно признать не *βαπτισμῶν*, а *διδαχῆς*, подъ которымъ слѣдуетъ разумѣть не тѣ общія дидактическія наставленія о вѣрѣ, которыя даются предъ крещеніемъ теперь (и которыхъ не могло быть тогда), а ученіе о крещеніяхъ. Въ понятіе о крещеніяхъ здѣсь включается и представленіе о еврейскихъ очищеніяхъ, совершавшихся чрезъ погруженіе въ воду, что, однако, существенно отличалось отъ христіанскаго таинства, называющагося не *βαπτισμός*, а *βάπτισμα*. Обычныя же у Евреевъ погруженія для очищенія называются *οἱ βαπτισμοί* какъ въ этомъ посланіи, такъ и въ другихъ мѣстахъ Новаго Завѣта (Евр. 9, 10; Марк. 7, 4). Здѣсь отчасти могло разумѣться и крещеніе Іоанново [1]).

Въ словахъ: *ἐπιθέσις χειρῶν*, по Деличу и Кейлю, находится брахилогія (краткословіе), требующая такого же распространенія чрезъ отношеніе къ *διδαχῆ*, какъ и третья пара понятій: *ἀναστάσεως* и *κρίματος* [2]).

Возложеніе рукъ было и при исцѣленіяхъ; но здѣсь оно, какъ поставленное рядомъ съ крещеніемъ, очевидно, обозначаетъ то священно-таинственное дѣйствіе, которое обыкновенно совершается вслѣдъ за крещеніемъ (Дѣян. 19, 5-6; 8, 15-17)[3]). Деличъ ставитъ вопросъ: въ

---

[1]) См. у Блеека стр. 255 и у Делича—214. Сообразно съ этимъ въ *διδαχῇ (βαπτισμῶν)* Апостола должно видѣть вразумленіе читателей насчетъ великой разности еврейскихъ погруженій отъ христіанскаго таинства крещенія, которое, быть можетъ, нѣкоторымъ христіанамъ изъ Іудеевъ представлялось одинаковымъ съ омовеніями. (См. у Рима стр. 724).

[2]) См. у Люнемана стр. 203. Срвн. Ебрардъ—213.

[3]) Можно, конечно, здѣсь разумѣть и другое таинство, совершающееся чрезъ возложеніе рукъ (священство), но тогда не будетъ основанія для разрѣшенія вопроса о томъ, почему здѣсь

какомъ смыслѣ къ ученію о крещеніи и рукоположеніи присоединяется здѣсь ученіе о воскресеніи мертвыхъ и вѣчномъ судѣ? И отвѣчаетъ: ἀνάστασις есть совершившееся прославленіе человѣческой природы, сдѣлавшейся чрезъ рукоположеніе способною для дѣла Божія, а κρίμα—есть входъ въ откровеніе, полное наслажденіе блаженствомъ, которое усвояется намъ крещеніемъ [1]).

Въ 3 стихѣ вмѣсто ποιήσομεν (буд. вр.) въ нѣкоторыхъ кодексахъ (А, Е, Д, О) читается ποιήσωμεν (сосл. аор.), но такъ какъ принятый текстъ признается правильнымъ такими свѣтилами, какъ Лахманъ и Тишендорфъ, то можно остановиться и на немъ, тѣмъ болѣе, что это чтеніе соотвѣтствуетъ контексту, особенно при отнесеніи дѣйствія глагола къ Апостолу, а не къ читателямъ, за которыхъ представляется говорящимъ Апостолъ. При иномъ чтеніи и пониманіи этого слова будетъ какъ бы игнорироваться все предшествующее 3 стиху, чего, однако, нельзя допустить.

Можно даже сказать, что обѣщаемое въ 3 стихѣ Апостолъ отчасти исполняетъ въ стихахъ 4—6, говоря о покаяніи (какъ бы въ соотвѣтствіе 1 стиху) послѣ предполагаемаго отпаденія, которое онъ изображаетъ какъ дѣло страшное и ужасное во всѣхъ отношеніяхъ: и въ отношеніи къ самимъ себѣ (мѣняя наивысшее на самое худшее, погибельное), въ особенности же въ

не упомянуто о таинствѣ Евхаристіи. Вопросъ же этотъ разрѣшается тѣмъ, что Апостолъ упоминаетъ только о нѣкоторыхъ основныхъ (элементарныхъ) предметахъ ученія, а не о всѣхъ и особенно о такой тайнѣ, какъ Евхаристія, при первыхъ же словахъ о которой многіе изъ Евреевъ покинули Самого І. Христа, учившаго о ней (Іоан. 6, 66—67).

[1]) Стр. 219—220.

отношеніи къ Богу, Духу Святому и Сыну Божію, по отношенію къ Которому отступничество отъ Него есть, по Апостолу, какъ бы второе распятіе Его, только совершаемое отступниками въ себѣ самихъ.

Грозную рѣчь объ отступничествѣ Апостолъ ведетъ и далѣе. Поэтому можно сказать, что онъ видѣлъ въ читателяхъ нѣкоторые признаки его, и потому съ такою великою силою говоритъ противъ него. Но чтобы не смутить читателей вполнѣ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ за вѣрность Богу обѣщаетъ благословеніе Божіе и выражаетъ увѣренность, что читатели его еще не въ такомъ состояніи, чтобы имъ грозило проклятіе и сожженіе (ст. 7 — 8). Во всякомъ случаѣ они не должны излѣниться (ст. 12), но ревностно усовершаться до конца (11).

Характеризуя вступившихъ въ Церковь и ставшихъ участниками ея благъ, Апостолъ называетъ ихъ *φωτισθέντες*, т. е. просвѣщенными, какъ въ смыслѣ озаренія ихъ Духомъ Святымъ, такъ и въ смыслѣ богопознанія, или просвѣщенія Евангельскимъ ученіемъ (Срвн. Евр. 6, 4; 10, 32; Іоан. 1, 9; 2 Кор. 4, 4, 6).

Далѣе говорится, что вѣрующіе *γευσάμενοι τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου*, чѣмъ образно выражается внутреннее дѣйствіе небеснаго дара, сущность котораго большинство экзегетовъ полагаетъ въ оправданіи, даруемомъ Богомъ вѣрующимъ во Христа и называемомъ Апостоломъ неизреченнымъ даромъ (2 Кор. 9, 15; срвн. Римл. 5, 17). Пріявшіе этотъ даръ небесный становятся вмѣстѣ съ тѣмъ и причастниками Духа Святаго (Ср. 2, 4; 10, 29).

Далѣе вѣрующіе суть *γευσάμενοι Θεοῦ ῥῆμα, δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος*. Вторичное употребленіе здѣсь глагола *γεύομαι* допущено не потому, что

Апостолъ не находилъ другого слова, а потому, что это слово было общенароднымъ и имъ удобопонятно выражалось то ощущеніе, которое оказывало на душу, духъ и чувство это *καλὸν ῥῆμα Θεοῦ* и *δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος* (говоритъ Кейль). Подъ *καλὸν Θεοῦ ῥῆμα* Блеекъ разумѣетъ олицетворенное свойство Божіе, которое здѣсь называется постольку, поскольку Евангеліе съ его утѣшительнымъ содержаніемъ есть Его истеченіе [1]).

По мнѣнію Ебрарда, къ этимъ *δυνάμεις* относятся не только чрезвычайные дары апостольскаго времени, но и всѣ тѣ силы освященія и прославленія, которыя и теперь доставляютъ христіанину побѣду надъ смертію (215). Испытывая на себѣ дѣйствіе этихъ силъ, христіанинъ предвкушаетъ славу вѣчной жизни, въ которую достигнемъ послѣ исполненія царства Христова [2]).

И вдругъ, обладатели столькихъ благъ отступятся отъ всего этого! Поистинѣ для такихъ отступниковъ (*παραπεσόντας*) нѣтъ покаянія и спасенія! Глаголъ *παραπίπτειν* (собственно падать возлѣ) въ библейскомъ употребленіи означаетъ нравственное паденіе и потому употребляется для выраженія уклоненія отъ истиннаго пути (Іезек. 14, 13; 15, 8); но здѣсь по общей связи и особенно по снесенію съ 10, 26—31 требуется придать этому слову особое значеніе: отпаденія отъ христіанства и даже отступленія отъ Бога и Христа Его, что Апостолъ особенно имѣлъ въ виду при извѣстной настроенности христіанъ изъ

---

1) Срвн. у Люнеманна стр. 208. Частнѣе можно разумѣть здѣсь тѣ евангельскія обѣтованія, которыя осуществятся въ жизни будущей, о чемъ отчасти говоритъ и словоупотребленіе *ῥήματα καλὰ* въ Ветхомъ Завѣтѣ (Зах. 1, 13; Іер. 29, 10). См. у Делича стр. 227.

2) См. у Кейля и у Делича.

Евреевъ возвратиться въ іудейство. Изъ снесенія 6 ст. съ 10, 29 открывается, что отступники этого рода усвояли себѣ враждебный образъ мысли, дышущій хуленіями противъ Христа и Его Церкви, и такимъ образомъ дѣлались виновниками противъ Духа Святаго, хула на Котораго не отпустится ни въ сей, ни въ будущей жизни (Мѳ. 12, 31)[1]). Такихъ людей Апостолъ считаетъ невозможнымъ опять обновлять посредствомъ покаянія, потому что нельзя допустить, чтобы въ нихъ снова произошло благотворное измѣненіе мыслей. Отпадая, они какъ бы снова распинаютъ Христа, Котораго Апостолъ называетъ Сыномъ Божіимъ, чтобы ярче выразить вину отпаденія (Срвн. 10, 29). Отъ такого-то рода отпаденія предостерегаетъ читателей Апостолъ, предлагая ихъ умственному взору образъ того страшнаго состоянія, въ которомъ они могутъ оказаться, если не оставятъ своихъ заблужденій [2]).

Силу сдѣланнаго Апостоломъ сравненія добрыхъ христіанъ съ плодоносною землею экзегеты усматриваютъ въ томъ, что плодоносная земля вызываетъ и небесное благословеніе, и человѣческую обработку (Деличъ), почему ея плодоносность постепенно развивается и увеличивается (Ср. Мѳ. 15, 13; Іоан. 15, 2) (Блеекъ). Конецъ земли негодной—проклятіе и сожже-

---

1) У классиковъ глаголъ *ἀνασταυρόω* употребляется въ смыслѣ простого глагола *σταυρόω* безъ *ἀνά*, потому что тамъ не было основаній къ этой прибавкѣ. Частица же *ἀνά* употребляется какъ для означенія направленія вверхъ, такъ и для означенія повторенія. (См. у Блеека стр. 259, у Люнемана—292, у Делича—229 и у Рима—769).

2) Это есть грѣхъ къ смерти, о которомъ говоритъ Іоаннъ Богословъ (1 посл. 5, 16).—Поэтому слово *ἀδύνατον* должно прилагать только къ этого рода отступникамъ, а не ко всѣмъ абсолютно. (Срвн. у Кейля стр. 158).

ніе (Срвн. Второз. 29, 22. 23; Мал. 4, 1; Мих. 7, 4; Мѳ. 3, 10). Таже участь ожидаетъ и христіанъ, не соотвѣтствующихъ великому о нихъ Божію попеченію[1]).

Въ 9 стихѣ Апостолъ называетъ читателей *ἀγαπητοί*, что въ его устахъ было не фразою многихъ современныхъ проповѣдниковъ, а выраженіемъ того чувства, которое онъ въ другомъ мѣстѣ выразилъ гораздо сильнѣе, сказавши, что Евреи такъ ему любезны, что онъ готовъ ради спасенія ихъ отказаться отъ своего спасенія (Римл. 9, 3). То же, но только умѣреннѣе, выражается и здѣсь, чтобы читатели знали, что все, сказанное для ихъ устрашенія, говорено изъ чувства истинной любви. Нѣжность этой своей любви Апостолъ выражаетъ далѣе, когда говоритъ съ надеждою, что ихъ (читателей) духовно-нравственное состояніе не таково, чтобы они не могли надѣяться на спасеніе. Слово *κρείττονα* должно понимать не абсолютно, а въ сравненіи съ тѣмъ, что сказано было въ стихахъ 4—8. И потому въ словахъ Апостола нельзя видѣть противорѣчія себѣ. Въ 10 стихѣ онъ какъ бы обосновываетъ эту свою увѣренность на томъ, что они служили и служатъ святымъ. показывая этимъ христіанскую любовь[2]), что особенно было дорого по отношенію къ гонимымъ за христіанскую вѣру, которые и называются святыми, тѣмъ болѣе, что между ними были и святые Апостолы. (Срвн. Евр. 13, 24;

[1]) Срвн. у Рима стр. 773, у Делича—237-238.

[2]) Въ общепринятомъ текстѣ къ слову о «любви» присоединяется и «дѣло» (*τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης*); но въ кодексахъ A. B. E. Д и въ древнихъ переводахъ (кромѣ Коптскаго) этой прибавки нѣтъ, а потому экзегеты видятъ здѣсь позаимствованіе изъ 1 Сол. 1, 3.

Рим. 15, 25. 31; 1 Кор. 16, 1; 2 Кор. 8, 4) [1]).

Указаніемъ на то, что Богъ помнитъ [2]) ихъ доброе дѣло (ἔργον), какъ вытекавшее изъ общаго ихъ настроенія (Срвн. 1 Сол. 1, 3; Гал. 6, 4), Апостолъ, очевидно, ободряетъ ихъ. Выраженіемъ же своего горячаго желанія видѣть читателей усовершенствующимися (11 ст.) онъ показываетъ непрерывность воздѣйствія на читателей всѣмъ богатствомъ и разнообразіемъ способовъ воздѣйствія къ воспріятію увѣщанія вообще и въ данномъ случаѣ особенной надежды на помощь Божію въ частности.

Апостола очень озабочивало то колебаніе, въ которомъ находились его читатели, все еще не терявшіе мессіанскихъ еврейскихъ ожиданій и потому не чувствовавшіе своей рѣзкой раздѣльности отъ Евреевъ, не принявшихъ христіанства [3]). Поэтому Апостолъ и выражаетъ сильнѣйшее желаніе, чтобы его читатели такую же ревность, какую они проявили въ дѣлѣ слу-

---

1) Такъ какъ служеніе святымъ выражено глаголомъ *διακονέω*, посредствомъ котораго выражается и служеніе, состоящее въ оказаніи помощи бѣднымъ, то отсюда нѣкоторые дѣлаютъ заключеніе, что это посланіе написано не къ палестинскимъ Евреямъ; но *διακονέω* имѣетъ и болѣе широкое значеніе. (Срвн. 10, 34; а также Дѣян. 11, 29). Кромѣ того, и въ Палестинѣ были такіе, которые могли помогать бѣднымъ.

2) Апостолъ выражается о Богѣ человѣкообразно, что Онъ не забылъ. Это выраженіе въ В. Завѣтѣ употребляется очень часто (Пс. 9, 13; 30, 13). Оно встрѣчается и въ Новомъ Завѣтѣ (Лук. 12, 6). Это незабываніе основывается на праведности Божіей, о которой Апостолъ не безъ цѣли говоритъ съ двойнымъ отрицаніемъ: не неправеденъ, чтобы положительное значеніе вывели сами читатели, какъ бы призываемые къ духовной самодѣятельности. (Срвн. Фил. 1, 6; 1 Кор 1, 8—9; 1 Сол. 5, 24; 2 Сол. 3, 3).

3) См. у Делича стр. 243.

женія братьямъ-христіанамъ, явили и въ другомъ отношеніи, а именно: въ отношеніи къ *πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος*. *Πληροφορία* (отъ гл. *πληροφορεῖν*—вполнѣ удовлетворять, а въ страдательномъ залогѣ убѣждаться) означаетъ вообще увѣренность и полное убѣжденіе (Срвн. Рим. 4, 21; 14, 5; Кол. 4, 12), въ соединеніи же съ *ἐλπίδος* означаетъ увѣренность въ надеждѣ, полноту надежды (Ср. 10, 23; Кол. 2, 2; 1 Сол. 1, 5). Такимъ образомъ, здѣсь Апостолъ внушаетъ, чтобы никакія обстоятельства не отвлекали читателей отъ полноты христіанской надежды до конца, т. е. до полученія спасенія вѣчнаго, (а не временнаго).

Въ стихѣ 12 таже мысль о необходимости полноты христіанской надежды раскрывается отрицательно и положительно, потому что въ первомъ случаѣ читатели уподобятся тѣмъ лѣнивцамъ, которые не получили обѣтованій, не стараясь объ этомъ, а въ другомъ случаѣ они уподобятся тѣмъ, которые, ревнуя, получили обѣтованія, какъ напримѣръ праотецъ Авраамъ (ст. 13).

Такъ какъ подъ *τὰς ἐπαγγελίας* разумѣются обѣтованія, данныя въ Ветхомъ Завѣтѣ и осуществляющіяся въ Новомъ (Срвн. 7, 6; 8, 6; 11, 13; Римл. 9, 4; 2 Кор. 1, 20; 7, 1; Гал. 3, 16), то *κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας*, по ходу рѣчи, должно понимать въ смыслѣ полученія самыхъ благъ обѣтованія и наслажденія ими (Срвн. 11, 35; 11, 39; Гал. 3, 22).

Средствами къ наслѣдованію обѣтованій служатъ —вѣра, или воспріятіе обѣтованій съ увѣренностію полученія ихъ, и постоянство въ ожиданіи ихъ, или, иначе, долготерпѣніе (Срвн. Кол. 1, 11; Іак. 5, 10). Примѣръ долготерпѣнія Авраама, съ особенною

ясностію обнаруженнаго имъ, Апостолъ указываетъ въ приношеніи имъ въ жертву сына своего Исаака, когда съ клятвою было произнесено знаменательное обѣтованіе, о которомъ разсказывается въ 22 главѣ книги Бытія (ст. 16—18) [1]).

Обѣтованія Божіи даваемы были Аврааму многократно, но Апостолъ указываетъ на одно это потому, что оно сопровождалось клятвою, которая, такъ сказать, вызывалась потребностію души Авраама, уже много и долго терпѣвшей въ ожиданіи исполненія божественнаго обѣтованія, почему, снисходя къ этой человѣческой потребности, Богъ и употребилъ клятву какъ наивысшее удостовѣреніе. Указывая на это наивысшее удостовѣреніе, которое служитъ ручательствомъ исполненія обѣтованій, Апостолъ этимъ путемъ надѣялся убѣдить читателей терпѣливо надѣяться на обѣтованія будущихъ благъ, подобно тому, какъ долготерпѣлъ Авраамъ, ожидая исполненія обѣтованія сначала въ Исаакѣ, потомъ въ Іаковѣ, а далѣе чрезъ Христа и во всѣхъ народахъ (Быт. 17, 5; 21, 2), для которыхъ онъ сдѣлался духовнымъ отцемъ вслѣдствіе обѣтованій мессіанскихъ вообще, а въ особенности въ силу того самаго главнаго, которое было изречено съ клятвою. А такъ какъ совершенное исполненіе этого обѣтованія возможно только чрезъ Христа, то, слѣдовательно, читатели посланія должны твердо и

---

1) Слова обѣтованія въ 14 ст. Апостолъ приводитъ по переводу LXX, но съ небольшимъ видоизмѣненіемъ, а именно: вмѣсто *πληθυνῶ τὸ σπέρμα τοῦ* онъ написалъ *πληθυνῶ σε*, чтобы яснѣе отнести это обѣтованіе къ Аврааму и его духовному, а не плотскому потомству. (См. у Люнемана стр. 219 и у Кейля —164).

неуклонно держаться за христіанскую надежду, какъ за основной якорь спасенія [1]).

Указавъ въ 16 стихѣ на существующій у людей обычай клятвою высшимъ существомъ удостовѣрять несомнѣнную вѣрность, Апостолъ въ 17 стихѣ разъясняетъ, для чего Богъ, снисходя къ людямъ, удостовѣряетъ Аврааму свое обѣтованіе клятвою, а именно, чтобы не было никакого сомнѣнія въ вѣрности его [2]).

Подъ *κληρονόμοι τᾶς ἐπαγγελίας*, по снесенію съ 12 и 17 стих., несомнѣнно должно разумѣть тѣхъ, которымъ назначено обладаніе и наслажденіе обѣтованіемъ, т. е. христіанъ.

Словами: *διὰ δύο* Апостолъ указываетъ два непреложныхъ дѣйствія Божія — обѣтованіе и клятву,

---

[1]) «Христіане (при чтеніи этого) должны были чувствовать себя весьма сильно поощренными твердо держаться объективно-обезпеченной и необманной христіанской надежды» (Люнеманъ, 221 стр.). «Писатель еще разъ направляетъ вниманіе читателей на данную Богомъ клятву, чтобы сдѣлать примѣтнымъ, какъ твердо должно быть обѣтованіе и какъ мы съ большою увѣренностію можемъ держаться его». (См. у Блеека, 276—7). Вообще очевидно, что Апостолъ вполнѣ искусно выдвигаетъ съ должною постепенностію всевозможныя данныя къ желаемому воздѣйствію на читателей и притомъ данныя, имъ хорошо извѣстныя и всѣми одинаково понимаемыя, какъ напр о клятвѣ, ея значеніи и употребленіи.

[2]) Что касается внутренняго строя рѣчи этого мѣста, то естественно относить *ἐν ᾧ* къ глаголу главнаго предложенія *ἐμεσίτευσεν*, который кромѣ настоящаго мѣста нигдѣ не употребляется въ смыслѣ быть посредникомъ, такъ что Богъ, какъ дающій обѣтованіе и клянущійся, представляется какъ бы двойнымъ. «Онъ, по выраженію Мейера, выступаетъ, какъ клянущійся въ правдѣ предъ Самимъ Собою, какъ обѣщающимъ, и тѣмъ, кому Онъ даетъ обѣтованіе. Такъ какъ выше Его нѣтъ никого, то Онъ въ клятвѣ Своей необходимо клянется Собою и такимъ образомъ беретъ на Себя роль посредствующаго». (См. у Делича и Блеека, а также у Люнемана и Куртца).

составляющія наибольшее убѣжденіе (ἰσχυρὰν παράκλησιν) держаться предлежащаго упованія (Срвн. 12, 5; 13, 22). Нѣкоторые толкователи надежду 18 стиха понимаютъ въ смыслѣ личной добродѣтели, но противъ этого говоритъ присоединяемый къ ней эпитетъ—προκειμένη, что указываетъ на нѣчто лежащее внѣ насъ. Поэтому, большинство толкователей разумѣютъ здѣсь указаніе и на блага обѣтованія (Срвн. Римл. 8, 24) [1]).

Сравненіе христіанской надежды съ якоремъ настолько же прекрасно, насколько и вѣрно. Это оригинальное апостольское сравненіе сдѣлалось вѣковѣчнымъ и самымъ употребительнымъ христіанскимъ символомъ надежды. Но такъ какъ не всякій якорь можетъ спасти корабль, то Апостолъ, чтобы показать надежность христіанскаго якоря спасенія, присоединяетъ къ слову ἄγκυραν эпитеты: безопасный (ἀσφαλῆ) и крѣпкій (βεβαίαν). Но якорь корабельный прикрѣпляетъ судно ко дну моря, а якорь христіанской надежды—къ небу, въ которомъ обрѣтается и Тотъ, Кто есть истинный якорь всѣхъ христіанскихъ надеждъ, т. е. Христосъ. Такимъ образомъ, Апостолъ премудро воспользовался какъ положительными свойствами сравниваемыхъ предметовъ, такъ и ихъ различіемъ, чѣмъ показалъ себя глубокимъ аналитикомъ, а вмѣстѣ и творцемъ живого слова, блещущаго искрами остроумія и быстрой подвижности, которая между прочимъ особенно ярко выступаетъ въ какъ бы побочномъ словѣ о внутренней завѣсѣ (куда

---

[1]) По выраженію одного толковника, здѣсь находится смѣшеніе субъективнаго и объективнаго понятія ἐλπίς. (См. у Блеека, срвн. Делича и др.).

входитъ нашъ якорь), подавшей поводъ сказать о Христѣ, какъ Первосвященникѣ, вошедшемъ туда Предтечею о насъ. Между тѣмъ этими, какъ бы побочными вставками великая рѣчь о надеждѣ искусно связуется со столь же великою рѣчью о первосвященствѣ Христовомъ, которое и прежде составляло, и далѣе будетъ составлять одинъ изъ важнѣйшихъ предметовъ рѣчи Апостола. Вознесшись на небо, Христосъ какъ бы за завѣсу скрылся отъ насъ. Но наша надежда (якорь) достигаетъ и до тѣхъ высокихъ глубинъ, которыя выше святаго святыхъ, отдѣлявшагося внутренней завѣсой, отличной отъ внѣшнихъ завѣсъ скиніи.

Первосвященники входили во святое святыхъ для жертвенныхъ приношеній, а Христосъ вошелъ Предтечею о насъ, т. е. чтобы открыть и намъ входъ туда. Это—новый мотивъ для нашего стремленія туда, или хотя бы для надежды на это.

Глава 7.

Эту главу и послѣдующія двѣ съ половиною Апостолъ посвящаетъ спеціальному раскрытію ученія о Христѣ, какъ Первосвященникѣ, причемъ въ 7 главѣ говоритъ попреимуществу о совершенствахъ Его личности, сравнительно съ Мелхиседекомъ и ветхозавѣтными первосвященниками, далѣе (до 19 ст. 10 гл.) о совершенствѣ Его первосвященническаго служенія.

О Мелхиседекѣ Апостолъ сначала сообщаетъ то, что говорится о немъ въ кн. Бытія (14, 18 — 20), а потомъ даетъ типологическое объясненіе библей-

скаго разсказа и дѣлаетъ мессіанскіе выводы. Прежде всего онъ указываетъ на то, что Мелхиседекъ былъ царь (*βασιλεύς*) Салима, подъ которымъ на основаніи 3 стиха 75 псалма должно разумѣть Іерусалимъ, какъ это разумѣли таргумисты, Іосифъ Флавій и большинство экзегетовъ [1]). Далѣе Апостолъ называетъ Мелхиседека іереемъ Бога Высочайшаго (*ὑψίστου*), каковымъ именемъ Богъ именуется въ отношеніи ко всему, что существуетъ. (Пс. 7, 18; 45, 5; 82, 19).

Достойно замѣчанія, что Апостолъ не упоминаетъ о томъ, что Мелхиседекъ, встрѣчая Авраама, вынесъ ему хлѣбъ и вино [2]), но глубоко сосредоточиваетъ

[1]) Нѣкоторые изъ нихъ находятъ, что это было древнее наименованіе Іерусалима, которое какъ архаическое употреблено въ псалмѣ въ прекрасномъ сочетаніи съ новымъ наименованіемъ его Сіономъ (Деличъ, Куртцъ, Люнеманъ). Были и есть и другія указанія Салима. Напримѣръ, Салимомъ считали тотъ городъ, который находился неподалеку отъ Скиѳополиса (Іоан. 3, 23), гдѣ, по сказанію Іеронима, указывали и развалины дворца Мелхиседека. (См. у Блеека, Эвальда, Мейера и Делича). Но эта опредѣленность мѣстожительства не гармонируетъ съ общею таинственностію жизни Мелхиседека, которая имѣетъ существенное значеніе, какъ и то, что Мелхиседекъ имѣлъ отношеніе къ Іерусалиму, гдѣ совершилось жертвоприношеніе Того, Кого онъ былъ прообразомъ. О тожествѣ Іерусалима и Салима ясно говоритъ и географическое положеніе того мѣста, гдѣ произошла знаменательная встрѣча Мелхиседека съ Авраамомъ, несомнѣнно недалеко отъ Мамре (у Хеврона), а слѣдовательно и отъ Іерусалима. Но, повторяемъ, сущность дѣла не въ географическомъ положеніи Салима, а въ его этимологическомъ значеніи града мира, какимъ для всѣхъ Евреевъ былъ Іерусалимъ.

[2]) Хотя святые Отцы и вообще многіе экзегеты видятъ въ этомъ глубокотаинственное значеніе, однако Апостолъ обходитъ все это, потому что у него цѣль болѣе частная и опредѣленная, въ которую это событіе не вмѣщалось, или, вѣрнѣе, таинственнаго смысла этого событія не могли вмѣстить читатели, еще нуждавшіеся въ духовномъ млекѣ, а не въ полнотѣ таинственнаго брашна и питія. Такимъ образомъ, въ данномъ опущеніи нельзя видѣть какую либо неполноту, а, напротивъ, должно видѣть глубокую собранность мыслей, не дозволяющую сообщать всѣмъ все, безъ всякой предусмотрительной разборчивости.

читателей на мысли о томъ, что Авраамъ далъ ему десятину добычи (Быт. 14, 12—20), чѣмъ фактически призналъ его священническое достоинство, потому что десятиною освящались и прочія части, пріемлемыя вѣрующими какъ бы отъ Самого Бога, чрезъ Его посредника, какимъ въ настоящемъ случаѣ былъ Мелхиседекъ, благословившій Авраама какъ вообще, такъ въ частности на пользованіе его добычею отъ Ходоллогомора и его союзниковъ.

Во 2—10 стихахъ Апостолъ раскрываетъ типологическое значеніе этого момента. Здѣсь словесное искусство Апостола и образъ наведенія мыслей по аналогіи доходитъ, можно сказать, до верха совершенства. Въ имени Мелхиседека Апостолъ указываетъ прообразовательное значеніе «Царя правды», *βασιλεὺς δικαιοσύνης*, показывая тѣмъ, что прообразованный имъ Христосъ есть Царь правды не потому только, что Онъ Самъ праведенъ (Захар. 9, 9; Іер. 23, 5), но потому, что Онъ есть источникъ правды или оправданія для другихъ (Ср. 1 Кор. 1, 30; Іер. 23, 6; Мал. 4, 2; Дан. 9, 24) [1]).

Въ названіи города Салима (שָׁלֵם), гдѣ царствовалъ Мелхиседекъ, Апостолъ находитъ прообразовательное указаніе на характеръ какъ Мелхиседека, такъ и Того, Кого онъ прообразовалъ собою какъ «Царя мира», какимъ изображалъ Христа пр. Исаія, называвшій Его княземъ мира שַׂר שָׁלוֹם, при которомъ не будетъ конца миру (9, 6—7. Срвн. Римл. 5, 1;

---

[1]) Іосифъ Флавій говоритъ, что Мелхиседекъ означаетъ «Царь праведный» (*δίκαιος*) (Ant. 1, 10; Bell. Iud. 6, 10), но переводъ, указываемый Апостоломъ, ближе къ еврейскому значенію этого слова: מֶלֶךְ (царь) и צֶדֶק (правда). (Срвн. у Филона—кн. Быт. 1, 102. См. у Делича стр. 268. Срвн. у Блеека и Люнемана).

Еф. 2, 14). Слѣдующіе предикаты: *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος· μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων*—Апостолъ весьма свободно выводитъ изъ того, что въ Свящ. Писаніи не упоминается ни объ отцѣ, ни о матери, ни о родѣ Мелхиседека, причемъ употребленіе слова *ἀγενεαλόγητος* (не имѣющій родословія, столь цѣнимаго у Евреевъ) устраняетъ всякіе толки объ его нерожденности, или нечеловѣческомъ рожденіи, о чемъ толкуютъ желающіе придать всему дѣлу характеръ, чуждый исторической дѣйствительности. Упоминаніе о генеалогіи Мелхиседека въ устахъ Апостола имѣетъ, очевидно, важное значеніе, потому что въ левитскомъ священствѣ генеалогіи имѣли весьма важное значеніе, такъ какъ происхожденіе отъ Аарона было непремѣннымъ требованіемъ для допущенія къ священному служенію. Также широко объясняется Апостоломъ и то, что Мелхиседекъ не имѣлъ ни начала, ни конца, выходя изъ того, что объ этомъ не говорится въ Писаніи. Понятно, что эти доводы могли имѣть свое полное значеніе только въ извѣстномъ кругѣ людей, предуготованномъ къ воспріятію такихъ убѣжденій, которыя на языкѣ логики можно назвать доказательствами попреимуществу *κατ᾽ ἀνθρώπων*, т. е. спеціально для Евреевъ, и притомъ достаточно освѣдомленныхъ о формахъ и способахъ примѣненія древнихъ священно-историческихъ событій къ будушимъ временамъ ожидаемаго всѣми Мессіи. Образъ этого отношенія Мелхиседека къ Христу Апостолъ называетъ *ἀφωμοιωμένος*, въ которомъ черты подобія заимствуются отъ одного предмета для перенесенія на другой.

Но здѣсь естественно спросить: какое же лице было для Апостола первымъ, съ котораго онъ переносилъ

черты на другое? Большинство экзегетовъ отвѣчаютъ что первообразъ есть Сынъ Божій, какъ вѣчный Первосвященникъ, съ Котораго и перенесены разныя черты на Мелхиседека, чтобы сдѣлать его прообразовательнымъ типомъ Первосвященника и Царя—Христа. Этимъ и объясняется то, что въ изображеніи личности Мелхиседека запечатлѣлась нѣкоторая приподнятость, отраженная отъ безмѣрнаго величія Христова, что и требовалось въ цѣляхъ Апостола—умалить значеніе левитскаго священства, чтобы въ умахъ и сердцахъ читателей дать мѣсто иному священству, по чину (образу) и духу Мелхиседека [1]).

Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательно выраженіе о Мелхиседекѣ: *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*, которое не значитъ, что Мелхиседекъ самъ по себѣ вѣчный первосвященникъ, какъ пребывающій вѣчно, а означаетъ, что онъ всегда остается при томъ, что было о немъ сказано и что умолчано объ его смерти и преемникахъ [2]). «По представленію Св. Писанія, (какъ въ сказанномъ, такъ и въ умолчанномъ) Богъ уподобилъ Мелхиседека новозавѣтному Первосвященнику, І. Христу, такъ, чтобы въ немъ Сынъ Божій имѣлъ Свой пророческій прообразъ», говоритъ одинъ изъ новыхъ экзегетовъ. «Не подлежитъ сомнѣнію, что

---

1) См. у Делича, Куртца и Кейля, который исходитъ изъ убѣжденія, что Богъ, сообразно съ Своимъ опредѣленіемъ, все образуетъ и упорядочиваетъ такъ, что жизнь и дѣятельность однихъ прообразуетъ другихъ, откуда и происходитъ прообразовательный или типическій смыслъ событій и лицъ. При этомъ и умолчаніе Писанія бываетъ замѣчательно, говоритъ Кейль.

2) Съ точки зрѣнія Апостола вѣчнаго первосвященства Мелхиседека нельзя допустить на землѣ потому, что здѣсь служило левитское, а на небѣ потому, что тамъ есть истинно вѣчное священство Христа Спасителя.

Апостолъ разсматриваетъ историческую и человѣческую личность (какъ это видно изъ 1 и 3 стиха). Но какъ историческое лице, онъ имѣетъ для него малое значеніе. Только вслѣдствіе того, что Писаніе начертываетъ такой образъ этого историческаго царя-священника, что онъ является прообразомъ новозавѣтнаго Царя-Священника, его лице и разсказъ о немъ получаютъ постоянное значеніе»[1]).

Такимъ образомъ, Писаніе начертываетъ такой образъ Мелхиседека, который пробуждаетъ представленіе всегда пребывающаго въ своемъ положеніи священника, что придаетъ ему характеръ indelebilis [2]).

Цѣль всего сравненія—показать, что если левитское священство много ниже священства Мелхиседека, то само собою понятно, насколько оно ниже того священства, для котораго священство Мелхиседека было только нѣкоторымъ подобіемъ. Чтобы ярче обрисовать величіе Мелхиседека, Апостолъ говоритъ, что Авраамъ далъ ему десятину *ἐκ τῶν ἀκροθινίων*, т. е. изъ самой лучшей части, которая обыкновенно посвящалась Богу. И потомъ Авраама онъ называетъ почтеннымъ наименованіемъ патріарха, т. е. главы *πατρία*—племени (2 Парал. 19, 8), родоначальника (Дѣян.

---

[1]) См. у Рима стр. 298.

[2]) По мнѣнію нѣкоторыхъ толкователей, здѣсь типъ переходитъ въ антитипъ, въ которомъ онъ и уничтожается, и такимъ образомъ Мелхиседекъ остается не тотъ, о которомъ говоритъ Апостолъ въ 1—3 стихѣ, но Мелхиседекъ новозавѣтный. По словамъ Ѳомы Аквината, «manet sacerdos in aeternum, non in se, sed in Christo, nam Melchisedec mortuus est, sed figura ejus aeternaliter in Christo manet.» Но такое представленіе не выдерживаетъ критики уже по одному тому, говоритъ Деличъ, что Мелхиседекъ остается священникомъ навсегда, или вѣчно (Пс. 109, 4), безъ измѣненія и прекращенія его первосвященства. *Τὸ διηνεκὲς* означаетъ постоянное, безконечное пребываніе. (См. у Делича стр. 272—3).

7, 8) и праотца израильскаго народа (Лук. 1, 73; Іоан. 8, 53). И столь великій человѣкъ далъ десятину Мелхиседеку! Сколь же великъ долженъ быть Тотъ, Котораго Мелхиседекъ предъизобразилъ собою?! [1]).

Въ 5 стихѣ логическое удареніе сосредоточивается на словахъ: *οἱ ἐκ τῶν υἱῶν Λευὶ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες*, противоположеніемъ чему должно считать то, что Мелхиседекъ не только не былъ изъ сыновъ Левія, но и не имѣлъ родословной, столь важной въ Левіиномъ колѣнѣ. Однако, онъ удостоился такого благоговѣйнаго почитанія отъ самого праотца Левіина— Авраама. Такимъ образомъ, сила аргументаціи Апостола какъ относительно способовъ передачи десятины, такъ и основаній этого въ общемъ смыслѣ факта, а не въ его частностяхъ [2]). Получающіе священническое званіе на основаніи происхожденія отъ Левія, *ἐντολὴν ἔχουσιν ἀποδεκατοῦν τὸν λαὸν κατὰ τὸν νόμον*. Говоря это, Апостолъ имѣлъ въ виду изложенное въ 18 гл. книги Числъ (ст. 21—32). По этому закону должны были получать десятину левиты, которые потомъ въ свою очередь должны были давать десятину священникамъ. Такъ было и при Нееміи (10, 38;

---

[1]) Срвн. у Рима стр. 453, у Мейера—203.

[2]) Толковники расходятся между собою въ томъ, какъ понимать здѣсь предлогъ *ἐκ*? Одни придаютъ ему значеніе раздѣлительное и потому находятъ здѣсь указаніе на то, что не всѣ сыны Левія имѣютъ заповѣдь брать десятину, а только тѣ, которые получаютъ священство, т. е. родъ Аарона (Де Ветте, Люнеманъ). Другіе (Деличъ, Ебрардъ, Мейеръ) придаютъ предлогу *ἐκ* причинное значеніе: получающіе священство вслѣдствіе происхожденія отъ сыновъ Левія. Первое пониманіе противорѣчитъ историческому положенію дѣла: десятину получали всѣ левиты, а не одни только священники - потомки Аарона; въ пользу второго мнѣнія говоритъ *ἀγενεαλόγητος* 6 стиха.

13, 10). Слѣдовательно, левиты были собственно одесятствуемы. Но все же то, что получали священники, было собираемо съ народа, поэтому Апостолъ въ своихъ словахъ является вѣрнымъ и закону, и дѣйствительности, хотя онъ, очевидно, не вдавался въ эти мелочи важнаго дѣла въ общемъ, какъ дѣла органически входившаго въ законное устройство народа [1]).

Въ цѣляхъ своей аргументаціи Апостолъ къ слову λαὸς дѣлаетъ подробное поясненіе: *τοῦτ᾽ ἔστι, τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν.* Народъ, платившій десятину левитскимъ священникамъ, былъ не чуждый имъ: то были братья ихъ, происшедшіе изъ чреслъ Авраама, но стоявшіе ниже ихъ. Получавшіе десятину были поэтому только первыми между равными и въ этомъ заключалось указаніе на ихъ высокое званіе: даже братья платили десятину. Во всемъ этомъ Мелхиседекъ стоитъ выше. Онъ не ихъ родословія. Священство его имѣетъ свое основаніе не въ плотскомъ происхожденіи, но въ силу присущаго ему достоинства. Онъ получилъ десятину съ Авраама, тогда какъ левитскіе священники получали ее только съ обыкновенныхъ потомковъ его. Евреи давали левитамъ десятину по требованію закона, а Мелхиседеку Авраамъ далъ десятину по добровольному желанію, въ силу признанія достоинства Мелхиседека. Наконецъ, Мелхиседекъ даже благословилъ Авраама, въ чемъ со стороны Авраама явлено наибольшее признаніе превосходства Мелхиседека, ибо благословляемый несомнѣнно мыслится ниже благословляющаго (ст. 7).

Въ 8 стихѣ Апостолъ представляетъ новое доказательство превосходства священства Мелхиседека

---

[1]) См. у Кейля стр. 180. Срвн. у Делича—278.

предъ левитскимъ, обнаруживающееся изъ непосредственнаго сравненія священническаго достоинства потомковъ Авраама съ достоинствомъ Мелхиседека. Въ левитскомъ священствѣ десятиною чтится родовое достоинство, проявляющееся въ отдѣльныхъ членахъ, которые постоянно замѣняются другими и, слѣдовательно, сами по себѣ не имѣютъ большого значенія. Въ Мелхиседекѣ же чтится то, чему придается характеръ вѣчности. Такой взглядъ на Мелхиседека несомнѣнно заимствованъ изъ Свящ. Писанія, въ которомъ Мелхиседекъ изображается только живымъ, но ничего не говорится объ его смерти. Хотя это противоположеніе ζῇ съ ἀποθνήσκοντες свою идеальную силу имѣетъ попреимуществу въ отношеніи къ І. Христу, однако и прообразовательный историческій моментъ имѣетъ здѣсь свое значеніе [1]).

Въ стихахъ 9—10 дается новое, почти такое же неожиданное доказательство превосходства священства Мелхиседекова (а вмѣстѣ и Христова) предъ левитскимъ, заключающееся въ томъ, что воздалъ честь Мелхиседеку Левій, потенціально, такъ сказать, жившій въ лицѣ своего родоначальника Авраама. Здѣсь тонкость умозрѣнія богодухновеннаго писателя доходитъ до верха совершенства. Онъ свободно пролетаетъ времена лѣтъ и объединяетъ ихъ такими узами, которыя естественны, но рѣдко кому вообразимы. Какъ бы видя смѣлость и рѣзкость своего утвержденія (о

[1]) По словамъ Делича, ζῆν должно разумѣть какъ общую противоположность ἀποθνήσκειν, и едва ли писатель думаетъ болѣе, чѣмъ Писаніе, которое не ограничиваетъ жизнь Мелхиседека ни началомъ, ни концомъ. Конечно, Мелхиседекъ умеръ, но всемірноисторически онъ живетъ не умирая, навсегда запечатлѣнный въ типѣ Сына Божія, вѣчно живущаго Священника. (См. стр. 282).

дарованіи Мелхиседеку десятины Левіемъ еще до его рожденія), Апостолъ оговаривается словами: такъ сказать (ὡς ἔπος εἰπεῖν). Между тѣмъ, можно сказать, что Апостолъ написалъ это, имѣя вполнѣ достаточныя основанія, потому что бытіе Левія, во время благословенія Мелхиседекомъ Авраама и принесенія ему Авраамомъ десятины, не только можетъ быть естественно мыслимымъ генетически, но обязательно долженствующимъ быть, такъ какъ къ этому времени Авраамъ неоднократно получалъ обѣтованія Божіи о происхожденіи отъ него великаго потомства.

Въ стихахъ 11—28 Апостолъ болѣе прямо выставляетъ преимущества Христова священства предъ священствомъ и закономъ левитскимъ, причемъ взятыя въ основаніе пророческія изреченія 109 псалма разсматриваются въ обратномъ порядкѣ составныхъ его частей, а именно: третья въ 11—14 стихахъ, вторая въ 15—19 и первая въ 20—22 стихахъ. Въ стихахъ же 23—28 присоединяется доказательство того, что всѣмъ высшимъ требованіямъ отъ первосвященства удовлетворяетъ только первосвященство Христово, а не левитское.

По мысли Апостола, тѣмъ обстоятельствомъ, что обѣщанный въ псалмѣ (109, 4) священникъ названъ священникомъ по образу Мелхиседека, а не Аарона, ясно высказана мысль о необходимости устраненія не только левитскаго священства, но и всего, на немъ покоющагося и соединеннаго съ нимъ, законнаго устройства, неспособнаго привести полноту царства Божія. Доказательство этого Апостолъ беретъ изъ относительной недостаточности левитскаго священства къ устроенію полнаго и вѣчнаго общенія съ Богомъ (Срвн. 11, 40; 12, 23). Между тѣмъ,

въ этомъ именно состоитъ существенное назначеніе священства, какъ посредствующаго между Богомъ и людьми, причемъ существеннымъ средствомъ для сближенія съ Богомъ служитъ очищеніе [1]) отъ грѣховъ (9, 9; 10, 1. 14), чего также не давало левитское священство, взятое само по себѣ.

Слова 11 стиха: *λαὸς γὰρ ἐπ᾽ αὐτῇ νενομοθέτηто* [2]) составляютъ вводное предложеніе, но въ связи съ 12 стихомъ и общимъ контекстомъ рѣчи здѣсь получается такая мысль: народу данъ законъ подъ условіемъ существованія левитскаго священства, которое составляетъ центральный пунктъ всего закона. Поэтому, если бы народъ въ Ветхомъ Завѣтѣ могъ быть приведенъ къ совершенству, то это могло совершиться только при посредствѣ левитскаго священства, потому что на немъ обоснованъ весь законъ. И тогда не было бы нужды въ другомъ священствѣ. Но такъ какъ этого не совершилось, то потребовалось иное священство, а съ нимъ и иной законъ, почему прежній законъ, какъ неразрывно связанный съ левитскимъ священствомъ, долженъ упраздниться вмѣстѣ съ нимъ.

Ἀνίσταςθαι и *λέγεσθαι* суть два соподчиненныя предложенія. *Ἕτερον ἱερέα* — общій субъектъ обо-

---

[1]) «О днѣ очищенія» можно прочесть въ спеціальномъ сочиненіи М. Кобрина, издан. въ Холмѣ. 1902 г.

[2]) Въ кодексахъ Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и нѣкоторыхъ другихъ эти слова читаются нѣсколько иначе: *ἐπ᾽ αὐτῆς νενομοθέτηται. Νομοθεῖν τὶν* значитъ дать кому нибудь законъ; измѣненіе этого оборота въ страдательный явленіе вполнѣ обычное. (См. Граммат. Винера, 6 изд. стр. 232). *Ἐπ᾽ αὐτῆς* относится къ *ἱερωσύνης*. Предлогъ *ἐπὶ* съ род. имѣетъ здѣсь такое же значеніе, какое въ 8, 6. Онъ означаетъ основоположеніе или условіе. (См. у Мейера).

ихъ предложеній.—*Ἕτερος* указываетъ разнородность, а *ἄλλοι* только индивидуальное различіе. Потомки Аарона были въ отношеніи къ нему только *ἄλλοι*, а Христосъ есть *ἕτερος ἱερεύς*. Что касается до *λέγεσθαι*, то оно, очевидно, указываетъ на разсматриваемое здѣсь изрѣченіе 4 стиха 109 псалма.

Въ 13 стихѣ для тѣхъ же выводовъ дается новое основаніе указаніемъ на особливость того колѣна новозавѣтнаго первосвященника, изъ котораго прежде не было священниковъ, причемъ Апостолъ выражается такъ: «отъ него же никто же приступи (*προσέσχηκε*) ко олтарю» [1]).

При чтеніи 14 стиха экзегеты обращаютъ особенное вниманіе на слово «возсія» (*ἀνατέταλκεν*= восшелъ), причемъ одни видятъ въ этомъ воспроизведеніе выраженія о звѣздѣ Іакова (Числ. 24, 17. Срв. Исаіи 60, 1; Мал. 3, 20), а другіе—указаніе на произрастаніе отрасли, о которой предвозвѣщалось (Іерем. 23, 5; 33, 15; Зах. 3, 8; 6, 12), въ смыслѣ восхода (*ἀνατολή*). Иные же соединяютъ эти два образа въ одинъ какъ восходъ съ высоты (Лук. 1, 78) [2]). Но это соединеніе здѣсь не особенно подходитъ, такъ какъ, очевидно, имѣется въ виду одно обстоятельство, т. е. происхожденіе изъ колѣна Іудина, оправдываемое и предсказаніями, и послѣдующими удостовѣреніями

---

[1]) Это приступаніе къ алтарю нужно понимать въ смыслѣ постояннаго церковно-служебнаго занятія (ср. 1. Тим. 3, 13), или даже болѣе, какъ совершеніе дѣла, на которое было священное поставленіе (Дѣян. 20, 28). Вмѣсто perf. *προσέσχηκεν*, въ кодексахъ А. С. стоитъ *προσέσχεν*, а въ L. A. *προσέστηκε*. По увѣренію Делича, всѣ эти чтенія хороши, хотя первое болѣе исторично, второе же явилось какъ руководственная глосса. (См. стр. 289—290).

[2]) См. у Делича стр. 291.

(Римл. 1, 3; Апок. 5, 5), между тѣмъ какъ о священствѣ кого либо изъ этого колѣна Моисей не сказалъ ничего. Вмѣсто *οὐδὲν περὶ ἱερωσύνης* общепринятаго текста въ кодексахъ А. В. С. Д. Е. и переводахъ Вульгаты и Коптскомъ дается чтеніе: *περὶ ἱερείων οὐδὲν* т. е. болѣе кокретнное, и слѣдовательно какъ бы болѣе древнее, нежели абстрактное позднѣйшее, почему Д. В. Вейссъ вводитъ его въ свой текстъ [1]). Но теорія о позднѣйшемъ происхожденіи въ текстѣ абстрактныхъ формъ не всегда и вездѣ можетъ и должна быть проводима, хотя и нѣтъ никакой нужды твердо противостоять этой мнимо научной поправкѣ принятаго текста.

Въ 15 стихѣ дается какъ бы новое доказательство отмѣны всего, что связано было съ ветхозавѣтнымъ левитскимъ священствомъ, потому что возсталъ новый Іерей по чину Мелхиседека. И опять положеніе это выставляется какъ очевидное и притомъ болѣе, нежели предшествующее (*περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν*). По замѣчанію Делича, *πρόδηλον* 14 стиха и *κατάδηλον* настоящаго стиха соотвѣтствуютъ *αὐτόδηλον* (ясно само собою), встрѣчающемуся у Эсхила и Аристофана.

Ближайшее опредѣленіе достоинства первосвященника по чину Мелхиседека, дающееся въ 16 стихѣ, заключается въ томъ, что его званіе опредѣляется не внѣшнимъ плотскимъ (*σαρκικῆς*) закономъ, но особымъ вѣчнымъ (*ἀκαταλύτου*) [2]). Эта сила вѣчно живой

---

1) См. стр. 550.

2) По нѣкоторымъ кодексамъ (А. В. С. Д. Г.) вмѣсто *σαρκικῆς* читается *σαρκίνης*, что уже и вводится въ текстъ, напримѣръ Вейссомъ (стр. 550). Но эта разность несущественная, потому что существенное значеніе слова остается такое же, т. е. вещественное, временное, но только окончаніе на *ινος* даетъ наибольшее

жизни, очевидно, есть сила Христова, что и выражаетъ Апостолъ въ 17 стихѣ, ссылаясь на свидѣтельство о вѣчномъ первосвященствѣ Христа (Псал. 109 [1]).

Выраженіе Апостола (въ 18 стихѣ) объ отмѣнѣ закона чрезъ слово ἀθέτησις считается оригинальнымъ, какъ употребленное только здѣсь. Однако глаголомъ того же корня Апостолъ въ посланіи къ Галатамъ выражаетъ также и отмѣну завѣщанія (3, 15). Такимъ образомъ, должно признать, что это слово было достаточно понятно людямъ всякаго рода изъ числа тѣхъ, кому писалось это посланіе. Что касается немощи (ἀσθενὲς) заповѣди, то понятно, что слабость эта столько же лежала въ ея существенномъ содержаніи (въ жертвоприношеніяхъ, какъ не вполнѣ достаточныхъ средствахъ оправданія людей), сколько и даже больше того въ людскомъ несовершенствѣ при исполненіи какъ этой заповѣди, такъ и другихъ. Поэтому вмѣсто закона, со всѣмъ множествомъ его предписаній, теперь, т. е. въ Новомъ Завѣтѣ, вводится другое спасительное для людей начало—лучшая надежда (ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος)[2]. Надежда эта ка-

---

указаніе на матеріалъ предмета, опредѣляемаго этимъ прилагательнымъ (ἀκάνθινος, ἅλινος, αἱμάτινος); а окончаніемъ на ικος—дается указаніе на родъ и особенность опредѣляемаго предмета (ἁλικός, ἀνθρωπικός). Кажется, то и другое здѣсь одинаково умѣстно. (Подробнѣе объ этомъ см. у Делича на страницахъ 292—293).

[1]) Въ принятомъ текстѣ говорится μαρτυρεῖ, т. е. Θεός, но Тишендорфъ, Грисбахъ и другіе свидѣтельствуютъ, что есть и другое чтеніе: μαρτυρεῖται, которое Вейссъ и вводитъ въ свой текстъ. (См. стр. 551). Въ славянскомъ текстѣ находится чтеніе перваго вида. И оно таково, что Преосвящ. Амфилохій подтверждаетъ его, кромѣ Карпинскаго Апостола, еще Апостоломъ XV в. № 2; но въ русскомъ переводѣ принято второе чтеніе. Такимъ образомъ, наши переводчики стояли, можно сказать, на высотѣ современныхъ данныхъ о текстѣ этого мѣста.

[2]) У Вейсса слово ἐπεισαγωγὴ считается тоже оригинальнымъ

сается, конечно, новозавѣтнаго первосвященства, которое называется подающимъ большую надежду потому, что ея якорь достигаетъ туда, куда не могъ простираться, по своей недостаточности, законъ (Ср. 6, 13). По силѣ этой надежды, мы достигаемъ Бога. Это выраженіе считается соотвѣтствующимъ выраженію книги Левитъ (10, 2), гдѣ говорится о жестоко несбывшихся надеждахъ Надава и Авіуда на приближеніе къ Богу (Ср. Іез. 42, 13). Но теперь эти чаянія сбылись во Христѣ, почему приближеніе къ Богу, или переходъ отъ земли къ небу сталъ свободнымъ.

Во всемъ этомъ, говоритъ Деличъ, дается второе доказательство наступленія другого священства, по чину Мелхиседека, а вмѣстѣ и приговоръ священству по закону и самому закону вообще.

Третье же доказательство находится въ ст. 20—22, гдѣ указывается на предопредѣленіе съ клятвою новаго особаго Іерея, въ чемъ, по Апостолу, заключается его необходимость и неотъемлемость, а вмѣстѣ и высшее достоинство самаго Завѣта, въ которомъ поручителемъ явился Іисусъ, Который свое поручительство исполнилъ прежде всего тѣмъ, что взялъ на Себя грѣхи людей, ставъ ихъ Спасителемъ, а потомъ и вѣчно живымъ Ходатаемъ, какъ говорится объ этомъ далѣе въ стихахъ 23—25.

Апостолъ указываетъ свидѣтельство о клятвѣ въ 109 псалмѣ (4 стихъ) [1]). Но все это объединяетъ такою

и сказаннымъ какъ бы въ соотвѣтствіе столь неоргинальному ἀθέτησις (См. стр. 551). Это показываетъ, что Апостолъ умѣлъ, или старался выдерживать стиль чрезъ употребленіе словъ, соотвѣтствующихъ одно другому, для чего ему приходилось употреблять такія слова, которыя рѣдко употребляются въ обычной рѣчи.

[1]) «Столь частое повтореніе божественной клятвы утверждаетъ извѣстность нашего спасенія, чрезъ Христа намъ даруемаго», говоритъ одинъ изъ нашихъ толкователей. (Архим. Ириней).

концепціей мыслей, что нужно удивляться какъ сложности его рѣчи, такъ и способности читателей, долженствовавшихъ быть достаточно освѣдомленными о всемъ, что пишется, чтобы съ возможною ясностію прослѣдить за логикою мыслей Апостола и съ полнотою воспріять силу ихъ доказательности и убѣдительности, что, конечно, главнымъ образомъ зависѣло отъ пониманія ими въ мессіанскомъ смыслѣ 109 псалма, на которомъ и зиждется главная сила обоснованія апостольской рѣчи [1]).

Въ Іереѣ же вѣчномъ 109 псалма видѣли указаніе на Мессію многіе древніе еврейскіе толковники [2]). Поэтому, можно думать, что доказательства Апостола, не смотря на ихъ великую сложность, не были чрезмѣрно отвлеченными и такими, въ которыхъ нѣкоторыя слова будто бы подбирались для созвучія и стилистики вообще [3]). Напротивъ, здѣсь все отличается не только стройностію рѣчи, но и такою строгостію развитія мыслей, которая даетъ возможность прослѣдить

---

[1]) Въ кодексахъ В. С. недостаетъ словъ: по чину Мелхиседекову, что Деличъ объясняетъ простымъ сокращеніемъ общеизвѣстнаго рѣченія, примѣры чего можно видѣть изъ сравненія 8, 8—12 съ 10, 16 и 10, 8 съ 10, 5—7. (Смотр. 301 стр.). Вейссъ признаетъ это опущеніе правильнымъ, а потому и не вводитъ его въ свой текстъ (См. стр. 552). Между тѣмъ, присутствіе этихъ словъ здѣсь вообще не безразличное дѣло, такъ какъ извѣстно, что многіе экзегеты псалмовъ относятъ мысль псалма о священствѣ къ духовному священству всего Израиля. (См. объ этомъ подробно въ моемъ изслѣдованіи: «Изображеніе Мессіи въ Псалтири», стр. 80—85). Но такъ какъ Апостолъ говоритъ о священствѣ по опредѣленному чину Мелхиседека, то существованіе въ текстѣ этихъ словъ имѣетъ драгоцѣнное значеніе, потому что ими яснѣе опредѣляется указаніе псалма на Мессію.

[2]) Авторы Таргума, книгъ Мидрашъ и Зогаръ, а также Садіа Гаонъ, Б. Арамъ, Іоанаѳанъ и т. под.

[3]) См. у Делича стр. 300.

послѣдовательность ихъ происхожденія. Основною мыслью является единство и вѣчность новозавѣтнаго Ходатая, ясно превосходящаго многихъ ветхозавѣтныхъ, какъ умиравшихъ и смѣнявшихся. И эта великая по содержанію мысль (23—25 ст.) присоединяется къ ряду другихъ чрезъ простой союзъ «и», который былъ такъ обыченъ въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ. Такимъ образомъ, Апостолъ умѣлъ быть въ изложеніи своихъ мыслей и простымъ, и въ высшей степени искуснымъ, при многосложности предметовъ, входившихъ въ область изложенія [1]). Въ смыслѣ устойчивости левитское священство было измѣнчиво, какъ соединявшееся съ умирающими членами его, а священство Христа—во вѣкъ непреходящее (*εἰς τὸν αἰῶνα ἀπαράβατον*) [2]), потому что Онъ всегда живъ. *Εἰς τὸν αἰῶνα* (или еврейское לְעוֹלָם), какъ обозначеніе долгаго времени вообще, въ приложеніи къ будущему очень эластично. Но ни откуда не слѣдуетъ, что здѣсь слѣдуетъ понимать его ограниченно. Напротивъ, въ поэтическихъ произведеніяхъ, какимъ былъ псаломъ, скорѣе должно разумѣть здѣсь время неограниченное (Ср. 3 Цар. 1, 31; Псал. 44, 7; 60, 8; Іерем. 51, 39; Еккл. 12, 5 и 1 Макк. 14, 41) и даже вѣчное, какое приписывается Богу (Быт. 21, 33; Ис. 40, 28; Псал. 70, 1; 60, 5; 76, 8), такъ какъ лице псалма истинно божественное. Но все это съ не-

[1]) Ученые отмѣчаютъ разность въ текстахъ слова *καθ' ὅσον*, замѣняемаго въ L. A. *τοσοῦτον*, а въ другихъ кодексахъ *κατὰ τοσοῦτο*, что и принимается Вейссомъ. Но по замѣчанію Делича, всѣ эти видоизмѣненія равно хороши.

[2]) Выраженіе *ἀπαράβατον* считается оригинальнымъ, но у Апостола могли быть для употребленія этого слова библейскія основанія, наприм., Исх. 32, 8; Сир. 23, 18. Ср. Фил. 1, 25. О другихъ, близкихъ къ этому формахъ выраженія см. у Делича стр. 306.

пререкаемымъ авторитетомъ подтверждаетъ Апостолъ, когда говоритъ, что имѣющій священствовать во вѣки «всегда живъ сый» (πάντοτε ζῶν). Здѣсь, по выраженію Вейсса, берутся всѣ прежніе моменты доказательствъ (Ср. 2, 17; 7, 16—22.) и приводятся къ ихъ послѣдней полнотѣ[1]). Деличъ же говоритъ, что здѣсь ветхозавѣтное пророчество и надежда находятъ свое исполненіе [2]).

Апостолъ здѣсь не опредѣляетъ того, какъ всегда живъ Христосъ. Это онъ разъясняетъ въ другихъ мѣстахъ, напримѣръ, въ посланіи къ Римлянамъ (8, 34). Но здѣсь онъ показываетъ то существенное, что здѣсь имѣетъ ближайшее значеніе, а именно: для чего онъ живъ. Для того, чтобы ходатайствовать за тѣхъ, кто хочетъ чрезъ Него, какъ Новаго Первосвященника, приходить къ Богу. Приходить же къ Богу это значитъ увѣровать въ Него и быть убѣжденнымъ, что Онъ воздастъ должнымъ воздаяніемъ надѣющимся на Него (11, 6), и увѣровать въ посредника между Богомъ и людьми, несравнено большаго всѣхъ и даже единственнаго, въ полномъ смыслѣ этого понятія, какъ ходатая самаго могущественнаго (1 Тим. 2, 5; ср. Римл. 8, 34 и Евр. 2, 17). Образъ спасаемыхъ, какъ гибнущихъ въ грѣхѣ, приводимыхъ Христомъ къ Богу и даже приносимыхъ Имъ на раменахъ Своихъ,—обычный образъ представленія спасенія чрезъ Христа. И вотъ, этотъ евангельскій образъ и выражаетъ здѣсь Апостолъ, только со свойственною ему сложностію изображенія этого образа, въ послѣдовательныхъ видахъ его дѣйствія: спасенія, приведенія

---

[1]) Смотр. стр. 553.

[2]) Смотр. стр. 307, въ примѣчаніи.

къ Богу и ходатайства за спасеннаго предъ Богомъ, чтобы Онъ приблизилъ его къ Себѣ. Словомъ, Апостолъ въ сказанномъ доселѣ начерталъ полный образъ Первосвященника по чину Мелхиседека [1]).

Поэтому неудивительно, что далѣе онъ дѣлаетъ о Немъ столь рѣшительные приговоры, что всякій читающій долженъ принять Христа, какъ своего Спасителя и совершеннѣйшаго Первосвященника. И въ такой постановкѣ дѣла нельзя не восхвалять богомудраго писателя, сначала уготовавшаго своихъ читателей, а потомъ предлагающаго имъ воспріять Того, Кого онъ такъ восхваляетъ. Качества, которыми опредѣляется достоинство новозавѣтнаго Первосвященника, библейскія и берутся частію изъ области понятій о добрыхъ жертвахъ, частію изъ свойствъ, какими должны были обладать первосвященники, такъ какъ Христосъ былъ и жертва и Первосвященникъ, принесшій въ жертву Себя Самого, потому что только такая жертва могла разъ-навсегда замѣнить собою всѣ жертвы и совершить въ полнотѣ то ихъ назначеніе, котораго не могли совершить онѣ сами. Впрочемъ, можно отчасти видѣть здѣсь нѣкоторое отношеніе и къ чертамъ образа Мелхиседека, какъ думаютъ нѣкоторые западные экзегеты, напримѣръ, Деличъ [2]).

---

[1]) Смотр. у Делича стр. 310.

[2]) Деличъ кромѣ того находитъ, что указанныя здѣсь черты какъ бы комбинируются по тому первосвященническому образу, о которомъ говорится въ 5 гл. 1—10 ст. Но этого комбинированія можно и не допускать, потому что указанное мѣсто 5 главы само по себѣ представляетъ весьма сложную комбинацію, имѣющую свое особенное назначеніе. Здѣсь же комбинація мыслей (какъ мы показали уже ранѣе) есть неизбѣжное заключеніе къ непосредственно ближайшему отдѣлу, прямымъ вы-

Опредѣляя частное значеніе словъ, Вейссъ говоритъ, что *ὅσιος* вообще значитъ религіозное достоинство[1]). При этомъ онъ ссылается на псалмы (4, 4; 15, 10), гдѣ греческому *ὅσιος* соотвѣтствуетъ еврейское קדוש, почему Деличъ справедливо говоритъ, что этимъ словомъ дается понятіе объ отношеніи къ Богу, какъ словомъ *ἄκακος* (falschlos) означается отношеніе къ людямъ[2]). Словомъ же *ἀμίαντος* (плотски чистый) показывается служебная готовность (Лев. 15, 31)[3]). По отношенію къ обитанію (среди соблазновъ) онъ удаленъ отъ прочихъ людей (Срв. Іоан. 7, 32—34; Ис. 53, 8).

Онъ «выше неба» (ср. 1, 3), чрезъ которое прошелъ первый (4, 14), чтобы обитать въ жилищѣ Господнемъ и туда вознести удовлетвореніе за грѣхи наши предъ лицемъ Божіимъ[4]). Какъ восшедшаго на небеса, Апостолъ въ посланіи къ Ефесеямъ называетъ Христа превысшимъ небесъ (4, 10). Но тамъ говорится о величіи его вообще. Здѣсь же указаніе этой высоты имѣетъ то особенное значеніе, что. находясь предъ Отцемъ, Онъ имѣетъ удобство быть всегда Ходатаемъ за тѣхъ, для кого Онъ служитъ Первосвященникомъ.

Какъ видоизмѣненіе той же мысли можно признать и слѣдующую за этимъ мысль Апостола, т. е. что Христу нѣтъ необходимости приносить новыя жертвы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь находится и другая

раженіемъ чего служитъ первое слово этого отдѣла: «таковъ», столько же относящееся къ послѣдующему, сколько и къ предшествующему.

1) См. стр. 553.

2) Сирійскій переводчикъ читалъ это слово *ἁπλοῦς*, какъ противоположное *πονηρός*, или *κακός*.

3) Подробнѣе см. у Делича стр. 311.

4) См. у Вейсса стр. 553.

существенная мысль, что Онъ Сынъ, и слѣдовательно какъ въ качествѣ жертвы, такъ и Первосвящнника, Онъ —полное совершенство, такъ какъ по отношенію къ Отцу нельзя ничего представить большаго и равнаго, какъ Сынъ. Поэтому, кто не хочетъ воспользоваться небеснымъ ходатайствомъ предъ Богомъ Его единороднаго Сына, тотъ, очевидно, отрекается и отъ Отца. Таковъ могъ быть для многихъ читателей выводъ столь послѣдовательной логики [1]).

Въ выраженіи: «Сына во вѣки совершенна» нельзя не видѣть нѣкотораго элипсиса рѣчи. Очевидно, здѣсь подразумѣвается какъ то совершенство, которое Онъ имѣлъ, какъ Божій Сынъ, такъ и то, которое Онъ стяжалъ, какъ человѣкъ (ср. 5, 9) и въ частности, какъ имѣющій полноту качествъ для всемірной жертвы и приношенія ея, или, иначе сказать, разумѣются всѣ условія первосвященническаго достоинства. Деличъ мысль о совершенствѣ видитъ попреимуществу въ достиженіи полноты Божія совѣта о спасеніи [2]), а по Вейссу, Сынъ уже по этому самому чуждъ всякой слабости и, кромѣ того, Онъ во время пребыванія въ плоти (во дни плоти) достигъ нравственнаго совершенства, которое исключаетъ грѣхъ. И все это, очевидно, направляется къ сравненію мессіанскаго Первосвященника съ законнымъ, о чемъ говорилось раньше съ 13 по 26 стихъ [3]). Изъ нашихъ отечествен-

[1]) Нѣкоторые экзегеты обращаютъ вниманіе на то, что Апостолъ довольно долго не опредѣлялъ ясно говоримое о новомъ Первосвященникѣ въ приложеніи ко Христу, а теперь онъ говоритъ объ этомъ такъ ясно и съ такою силою, особенно въ концѣ отдѣла. Въ этомъ нельзя не отмѣтить разумной тактики прежнихъ ораторовъ — приберегать наибольшую силу къ концу, чтобы получалось болѣе сильное впечатлѣніе.

[2]) Стр. 320.

[3]) Стр. 554.

ныхъ толковниковъ Архимандритъ Ириней говоритъ: «Законъ поставляетъ первосвященниковъ, имущихъ немощь и подверженныхъ смерти, но слово клятвенное поставило Первосвященника, слабостямъ не подлежащаго. Хотя Христосъ волею за грѣхи наши умеръ, однакожъ Онъ воскресъ и пребываетъ во вѣки совершенъ, такъ что уже болѣе къ тому не умираетъ, смерть Ему къ тому уже не обладаетъ! Слово клятвенное, по которому Христосъ поставленъ Первосвященникомъ, измѣниться не можетъ, то и священству Христову надлежитъ быть вѣчну» [1]).

Глава 8.

Какъ бы чувствуя всю глубину своего послѣдняго слова о Христѣ какъ совершенномъ Первосвященникѣ (7, 28), Апостолъ изъ всѣхъ видовъ совершенства Христова самымъ преимущественнымъ считаетъ Его сидѣніе одесную престола величествія на небесахъ, чѣмъ вмѣстѣ поясняетъ и другое слово: «вышше небесъ бывый» (7, 26). Мысль же о небесномъ служеніи Христа естественно вызвала мысль и о томъ священномъ мѣстѣ, гдѣ совершается это служеніе. Поэтому Апостолъ тотчасъ же говоритъ о небесной скиніи, служившей прототипомъ для земной, а также о жертвахъ какъ символахъ Завѣта, и о самомъ Завѣтѣ, не только Ветхомъ, но и Новомъ, потому что Христосъ— Ходатай Новаго Завѣта. Далѣе естественно было сказать и о новозавѣтныхъ обѣтованіяхъ: о вложеніи

[1]) Смотр. Посланіе св. Ап. Павла къ Евреямъ съ истолкованіемъ, которое публично преподавалъ Ростовскаго-Богоявленскаго монастыря Архимандритъ и Ярославской семинаріи богословія учитель Ириней. Москва. Издан. 1787 г., стран. 117—118.

Закона Божія въ сердца людей, о прощеніи грѣховъ ихъ и о присвоеніи этихъ людей Богу какъ Христова народа.

Все богатство и разнообразіе этихъ мыслей высказано Апостоломъ на протяженіи только 12 стиховъ, причемъ замѣчается обычная у него послѣдовательность, стройность и дивная концепція словъ и мыслей. Только въ 13 стихѣ какъ будто сказывается нѣкоторая схолярность въ умозаключеніи, которое всецѣло строится на одномъ только значеніи словъ. Но эта искуственность рѣчи объясняется желаніемъ Апостола не столько доказать предметъ рѣчи, сколько напомнить его, такъ какъ у неопытныхъ читателей во множествѣ мыслей могла потеряться изъ виду главная—о перемѣнѣ священства. Поэтому онъ кратко и напоминаетъ ее.

Оригинальное выраженіе Апостола: «глава же о глаголемыхъ» (*κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις*), которымъначинается 8 глава, встрѣчается только здѣсь. Изъ прочихъ выраженій нѣкоторыя какъ бы только напоминаются. По замѣчанію же Вейсса, всѣ первые пять стиховъ этой главы какъ бы имѣютъ своей основой 20 стихъ 6 главы [1]). А Деличъ говоритъ, что и 6 стихъ имѣетъ въ своей основѣ 22 стихъ 7 главы [2]). Но все это говоритъ не о повтореніи одного и того же, а о цѣлостномъ проведеніи однихъ и тѣхъ же взглядовъ, различно комбинирующихся въ ихъ взаим-

---

1) См. стр. 355.

2) См. стр. 339. При объясненіи же словъ: *διαφορωτέρας λειτουργίας* (лучшее служеніе) онъ отмѣчаетъ соотношеніе этого мѣста съ 4 стихомъ 1 главы. Слово *μεσίτης* онъ сопоставляетъ съ *ἔγγυος* (7, 22) и замѣчаетъ, что оба эти слова объединяются употреблявшимся въ аттической рѣчи словомъ *μεσέγγυος*.

номъ соотношенiи и въ приложенiи къ различнымъ предметамъ сужденiя.

Изъ этихъ предметовъ самый важный—первосвященство I. Христа. Оно предварено первою главою (13—14 ст.) и многоразлично раскрыто въ послѣдующихъ главахъ (2, 17; 4, 14; 5, 1. 5. 10; 6, 20; 7, 24—28). Но здѣсь все сконцентрировано и опредѣлено въ болѣе полныхъ и совершенныхъ чертахъ [1]). Такъ, напр., первосвященническое служенiе I. Христа указывается въ его наивысшемъ моментѣ, т. е. во всемогущественномъ сидѣнiи одесную Бога Отца, когда Его предстательство за людей не можетъ не быть уважено, потому что это—ходатайство равночестнаго Отцу и нераздѣльнаго съ Нимъ какъ по существу, такъ и по власти, символически выраженной въ сидѣнiи одесную престола.

Этотъ престолъ, очевидно, тотъ самый, о которомъ I. Христосъ сказалъ: «кленыйся небесемъ, кленется престоломъ Божiимъ, ибо (небо) престолъ есть Божiй (Мѳ. 23, 22; 5, 34). Очевидно, это есть то

---

[1]) Нѣкоторые находятъ, что понятiе о Мессiи какъ первосвященникѣ было однимъ изъ позднѣйшихъ. Кн. С. Н. Трубецкой въ своемъ сочиненiи: «Ученiе о Логосѣ въ его исторiи» говоритъ: «послѣ Ездры и Неемiи пророчество вскорѣ умолкаетъ; пророковъ смѣняютъ книжники, и идеалъ нацiональнаго царства временно уступаетъ мѣсто идеалу теократическаго строя, который дисциплинируетъ религiозную жизнь Израиля. Помазанникомъ, облеченнымъ въ пурпуръ и тiару, является первосвященникъ. Онъ представляетъ собою народъ и носитъ на наплечникахъ своихъ камни съ именами 12 колѣнъ Израилевыхъ» (стр. 267). Но это возвеличенiе первосвященника дѣлаетъ еще болѣе цѣннымъ то, что Апостолъ обратилъ на это общенародное еврейское понятiе достодолжное вниманiе и раскрылъ его всестороннe, только не въ узко-нацiональномъ смыслѣ, а въ духовномъ, въ которомъ раскрытъ и характеръ жертвы Христовой, мѣста ея принесенiя Отцу—въ небесной скинiи и пр.

сидѣніе одеснуюю величествія на высокихъ, о которомъ предварялъ Апостолъ въ первой главѣ (въ ст. 3 и 8) и о которомъ съ такою великою надеждою онъ говоритъ далѣе (9, 11—14), настойчиво увѣщевая Евреевъ съ терпѣніемъ проходить предлежащее поприще, взирающе на Начальника вѣры Іисуса, Который возсѣлъ одесную престола Божія (12, 2) [1]).

Духовный характеръ этого божественнаго сидѣнія со Отцемъ опредѣляется и духовностію скиніи Божіей, нерукотворной, которой, однако, придаются какъ бы земныя черты, потому что говорится, что ее «водрузилъ» Господь [2]) и что ее видѣлъ Моисей, въ чемъ, очевидно, даются и внѣшніе предикаты, могущіе способствовать воспріятію ученія о небесномъ и духовномъ служеніи, чтобы для него было, такъ сказать, то, на чемъ бы немощные земнородные умы могли обосноваться для восхожденія къ высшему разу-

---

[1]) Деличъ находитъ, что *κεφάλαιον* означаетъ, что І. Христосъ возсѣлъ на Божій престолъ и что, такимъ образомъ, высота Его первосвященническаго служенія соотвѣтствуетъ царскому величію. Соединеніе же словъ: *θρόνος τῆς μεγαλωσύνης* соотвѣтствуетъ встрѣчающемуся въ еврейской теологіи стереотипному выраженію: כִּסֵּא הַכָּבוֹד.

[2]) «Водрузи» — *ἔπηξεν*, очевидно, взято изъ образа построенія скиніи, при постановкѣ которой употреблялись разнаго рода штабеля. Приблизительно то-же дѣлалось при посадкѣ деревьевъ молодыми штабелями (ср. Пс. 143, 12). И о сотвореніи земли поется у насъ въ церкви: «Водрузивый но ничесомъ же землю повелѣніемъ Твоимъ»... Такимъ образомъ, водруженіе скиніи можно понимать и болѣе широко, во всякомъ случаѣ не въ томъ узкомъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ талмудисты и апокрифическія сказанія, говорящіе о скиніи въ буквальномъ смыслѣ. По ихъ представленію, скинія стоитъ на небесахъ и въ свое время сойдетъ на землю вмѣстѣ съ небеснымъ Іерусалимомъ.

мѣнію, подаваемому во Христѣ Іисусѣ, Спасителѣ нашемъ.

«Если Христосъ возсѣлъ одесную величествія», говоритъ Деличъ, «то само собою понятно, что Онъ управляетъ не какимъ-либо другимъ, а небеснымъ святилищемъ. Отличіе этого святилища отъ земного позволяетъ выводить заключеніе и о *τῆς ἀληθινῆς τῆς σκηνῆς*. *Τὰ ἅγια* и *ἡ σκηνὴ* въ одно и то-же время и различаются, и взаимно соединяются. *Τὰ ἅγια*—это קֹדֶשׁ קָדָשִׁים (святое святыхъ), находящееся въ земной скиніи (или храмѣ) за двумя завѣсами, которое Апостолъ всегда называетъ *τὰ ἅγια* (9, 25; 13, 11); исключеніе составляетъ только 3 стихъ 9 главы этого посланія, гдѣ именемъ *τὰ ἅγια* называется святилище. А *σκηνὴ* —это קֹדֶשׁ и אוּלָם, которыя Апостолъ болѣе точно называетъ *σκηνὴ ἡ πρώτη* (9, 2). Но чтобы эту, ограниченную пространствомъ, скинію не смѣшивали съ небесной, Апостолъ опредѣляетъ сущность небесной словомъ *τῆς ἀληθινῆς*. Этимъ названіемъ ея понятіе выражается въ полнѣйшемъ, глубочайшемъ, абсолютномъ, вѣчномъ и духовномъ смыслѣ. Скинія, въ которой господствуетъ нашъ Первосвященникъ, есть истинное, оригинальное, премірное произведеніе Самого Бога, а не произведеніе рукъ человѣческихъ изъ преходящей матеріи, каковымъ была скинія, сооруженная Моисеемъ» (Исх. 33, 7) [1].

Принимая во вниманіе, что у Ев. Іоанна воплощеніе Слова называется *σκήνωσις* (1, 14), что Самъ Воплотившійся называетъ Свою плоть храмомъ (Іоан. 2, 21), что Христосъ и Церковь образуютъ храмъ

---

[1] Стр. 323—324.

(Ефес. 2, 20-22), нѣкоторые экзегеты, въ особенности же Гофманъ, подъ скиніею разумѣютъ плоть Вознесшагося[1]). Но это объясненіе противорѣчитъ 11—12 стихамъ 9 главы, гдѣ говорится, что Христосъ чрезъ Свою прославленную плоть вошелъ во Святое святыхъ. Противорѣчитъ оно и 5 стиху настоящей главы, гдѣ Моисеева скинія представляется копіей небеснаго оригинала. По мнѣнію Делича, ἡ σκηνή—«не прославленная плоть І. Христа, а небесное царство ангеловъ и всѣхъ святыхъ, небо блаженства, которое не принадлежитъ къ сотвореннымъ частямъ міровой системы, а находится тамъ, гдѣ Богъ захочетъ открыть Себя ангеламъ и людямъ въ Своемъ царствѣ любви. Тамъ находится и ἀληθινὴ σκηνή, или, лучше, это небо блаженства и есть та скинія, черезъ которую Христосъ вошелъ въ существо Божіе, въ Святое святыхъ. Въ силу разъ-навсегда совершеннаго искупленія и въ силу того, что тамъ нашъ Первосвященникъ, оно открыто для блаженныхъ обитателей. Поэтому Онъ и называется τῶν ἁγίων λειτουργός какъ нашъ Заступникъ въ божественной области, куда Онъ воспринятъ какъ Богочеловѣкъ, участвующій въ божественной славѣ, и τῆς σκηνῆς λειτουργός какъ посредникъ небеснаго царства, куда мы должны быть собраны, если до конца твердо удержимся» [2]).

Это объясненіе значенія небесной скиніи, вѣрное по существу, отличается туманностью и неопредѣленностью. Гораздо проще и лучше объясненіе древнихъ

---

1) Weissag. 2, 189—192; Schriftb. 2, 1, 405 и слѣд.

2) Стр. 327—328.

православныхъ экзегетовъ, напр., Іоанна Златоуста, который противопоставляетъ образъ и тѣнь (ветхозавѣтной скиніи) этой—истинной скиніи, въ которой черезъ Христа совершилось наилучшее служеніе. А приложеніе этого служенія ко всей совокупности священно-таинственныхъ спасительныхъ дѣйствій, совершаемыхъ для спасенія людей о Христѣ въ Церкви Его, дѣлаетъ это объясненіе и опредѣленнымъ. «Въ видѣ тѣни былъ показанъ Моисею образъ будущей скиніи ветхозавѣтной», говоритъ Е. Зигабенъ, «чтобы она соотвѣтствовала своему назначенію, была символомъ Церкви Христовой и руководила къ высшимъ дарамъ Христовымъ, все равно какъ задача христіанства—сдѣлать всѣхъ праведниками и поставить въ тѣсную связь съ Церковію небесною; ибо тамъ Церковь горняя, состоящая изъ ангеловъ и всѣхъ угодниковъ Божіихъ, да будетъ единая Церковь съ Пастыреначальникомъ Христомъ» [1]). Вообще же можно сказать, что подъ истинною скиніею должно разумѣть все то, что совершилъ Іисусъ Христосъ для нашего спасенія въ соотвѣтствіе съ тѣмъ, что совершалось въ скиніи прообразовательно и что вообще совершается въ благодатномъ царствѣ Христовомъ какъ на небѣ, такъ и на землѣ въ силу первосвященническаго служенія І. Христа.

«Христосъ—Первосвященникъ въ небесномъ прообразномъ святилищѣ, а жрецъ не можетъ быть безъ жертвоприношенія, которое у нашего Первосвященника могло быть только небесное, потому что, будь оно земнымъ, оно не имѣло бы мѣста, такъ какъ

---

[1]) См. «Толкованіе посланія къ Евреямъ по Зигабену», составленное Н. Братолюбовымъ, стр. 101.

здѣсь есть жрецы по закону Моисееву. Такимъ образомъ, должно быть и дѣйствительно есть другое святилище, гдѣ священнодѣйствуетъ Христосъ. И Его священническая дѣятельность настолько выше здѣшней подзаконной, насколько заключенный при Его посредствѣ завѣтъ, съ его обѣтованіями, выше старозаконнаго, которому принадлежитъ сѣновное святилище». Таковъ общій смыслъ 3—6 стиховъ, по изъясненію Делича [1]). Еще короче значеніе 3—6 стиховъ выражается такъ: Христосъ какъ Первосвященникъ долженъ совершить жреческое дѣло (ст. 3), но на землѣ это невозможно (4—5), слѣдовательно, первосвященство Его сверхзаконное (ст. 6). Хотя, по обычному представленію, дѣло совершенія спасенія черезъ пролитіе пречистой крови за грѣхи людей называется жертвою, но оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть и нѣчто особенное, а потому Апостолъ пока неопредѣленно называетъ эту жертву «нѣчто»—*τί*, а служеніе съ нею—*λειτουργεῖν*, самое же священнотаинственное дѣйствіе—*προςφέρειν*.

---

[1]) См. стр. 329—339, гдѣ дается и аналитическое разсмотрѣніе этихъ стиховъ въ отдѣльности. Михаелисъ считаетъ 3 стихъ какъ бы излишнимъ, а Де-Ветте говоритъ, что онъ нарушаетъ порядокъ мыслей, къ чему отчасти склоняются Люнеманъ и Толюккъ, но Ебрардъ и Деличъ, напротивъ, находятъ здѣсь все округленнымъ. Въ частности же въ изложеніи мыслей здѣсь отмѣчаются два силлогизма, построенныхъ одинъ на другомъ: а) призваніе первосвященника—приносить жертвы; Христосъ—священникъ; поэтому Онъ долженъ имѣть нѣчто, что Онъ принесетъ въ жертву; б) среда Его дѣятельности земная, или неземная; земною она не можетъ быть, потому что въ земной сѣновной скиніи функціонируютъ подзаконные священники; такимъ образомъ, она не земная, а небесная. Но такъ понимаемая аргументація, по замѣчанію Блеека, имѣетъ свою точку опоры только въ предположеніи непрерывнаго небеснаго *προσφέρειν* Христа, о которомъ говорится въ 6 стихѣ, между тѣмъ какъ въ концѣ третьяго стиха говорится объ единократномъ приношеніи: *τὶ προσενέγκῃ*.

А такъ какъ Вознесшійся всегда есть ἐντυγχάνων ὑπὲρ ἡμῶν (7, 25), то въ этомъ смыслѣ Онъ и на небѣ есть προσφέρων τὶ. Поэтому понятіе τὶ становится болѣе конкретнымъ. Подъ προσφέρειν же Апостолъ разумѣетъ не закланіе и принесеніе жертвы на алтарь, а бывшее (въ еврейскомъ жертвенномъ культѣ) между этими двумя актами обхожденіе съ кровію, съ которою первосвяшенникъ потомъ входилъ въ Святое святыхъ. Это совершалось однажды въ годъ. Эту именно кровь въ ея высшемъ прообразѣ, разъ-навсегда принесенную за всѣхъ І. Христомъ, и подразумѣваетъ Апостолъ подъ словомъ τὶ, причемъ даетъ понять, что Онъ вошелъ въ небесное Святое святыхъ не съ чужою, а съ Своею кровью, какъ это разъясняется далѣе (9, 25). Такимъ образомъ, І. Христосъ явилъ Себя первообразомъ Аарона и осуществилъ его дѣло. Поэтому первосвященство Аарона должно упраздниться, какъ и все то, что было соединено съ Ветхимъ Завѣтомъ, потому что то, что совершилъ Первосвященникъ Христосъ, входитъ въ условія Новаго Завѣта, по реченному Имъ: «пійте отъ нея вси, сія бо есть кровь Моя Новаго Завѣта». Но Апостолъ выражаетъ все это болѣе прикровенно, приспособительно къ воспріятію Евреевъ, съ глубокою проникновенностью и постепенностью. Какъ бы не отвергая достоинства и правъ левитскаго священства, онъ въ то-же время даетъ понять, что послѣ того, какъ явился истинный Первосвященникъ, Который «улучи лучшее (небесное) служеніе», божественныя права земного священства должны были окончиться. Равнымъ образомъ и для всѣхъ учрежденій скиніи, которая была только ὑπόδειγμα

и *σκιά* небесной [1]), съ явленіемъ этого Первосвященника, сидящаго одесную Бога, не стало болѣе мѣста. Теперь заключенъ новый завѣтъ, даны новыя обѣтованія и возникли новыя учрежденія.

Переходя къ раскрытію ученія о Новомъ Завѣтѣ, Апостолъ въ 7 стихѣ кратко указываетъ несовершенство Ветхаго. «Аще бо первый онъ непороченъ былъ, не бы второму искалося мѣсто». По мнѣнію Вейсса, этотъ стихъ какъ бы былъ подготовленъ 11 стихомъ 7 главы. И здѣсь Апостолъ не осуждаетъ Ветхаго Завѣта какъ божественнаго по своему происхожденію, но указываетъ на его недостаточность и говоритъ, что ему не остается мѣста, потому что, по предсказанію пророка, надлежитъ быть другому Завѣту [2]). Де-

---

[1]) *Ὑπόδειγμα* означаетъ наглядный образъ (ср. 4, 11; 9, 24), а *σκιά*—тѣнь, которая противополагается *σῶμα* (Кол. 2, 17) и формѣ предмета (10, 1). Земная скинія со всѣмъ ея устройствомъ, по выраженію Делича, есть только контуръ и копія небеснаго оригинала (ср. Исх. 25, 40 и Евр. 2, 24), но не того, который видѣлъ Моисей, потому что тотъ называется *τύπος* = תַּבְנִית (Исх. 25, 40) и *παράδειγμα*. По замѣчанію Ебрарда, Моисею былъ показанъ въ видѣніи планъ постройки (Bauplan), который внѣ этого видѣнія не существовалъ. Деличъ къ этому присовокупляетъ: «если скинія есть образъ и тѣнь небесной, то тотъ образецъ можно понимать только въ смыслѣ *ἐπουράνια*. Видѣнное Моисеемъ было пригодно служить только моделью для рукотворнаго святилища и служило отраженіемъ небеснаго міра, относящагося къ первосвященству Христову». (См. стр. 337 и дал.)

[2]) Слово «о завѣтѣ», вставленное въ русскій текстъ 7 стиха какъ объяснительное, очевидно, взято изъ слѣдующаго стиха, но слово «другому», также отличающее нашъ переводъ отъ многихъ другихъ, имѣетъ въ своей основѣ многіе древніе тексты, почему у Вейсса читается *ἕτερος*, а не *δεύτερος*, какъ въ общепринятомъ текстѣ и славянскомъ переводѣ. Однако, можно думать, что «первому» болѣе соотвѣтствуетъ «второе», нежели «иное» (другое). И это чтеніе между прочимъ подтверждается текстами, которыми пользовался св. Алексій, митрополитъ Московскій, а

личъ [1]) и нѣкоторые другіе экзегеты видятъ здѣсь силлогистическое доказательство. Нашъ отечественный толковникъ излагаетъ его такъ: «вещь существующая или пребывающая есть, безъ сомнѣнія, превосходнѣе вещи исчезающей и преходящей; но Ветхій Завѣтъ, по введеніи Новаго, долженствовалъ прейти и уничтожиться; слѣдовательно, Ветхій Завѣтъ хуже, а Новый лучше и превосходнѣе» [2]).

По поводу выраженія 9 стиха: *κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν* нѣкоторые высказываютъ, что невѣрность Завѣту со стороны Израиля не должна была нарушать вѣрности Завѣту со стороны Бога. На это Деличъ возражаетъ: «вѣрность Завѣту со стороны Бога доказывается уже тѣмъ, что Онъ Свою цѣль спасенія, для выполненія которой первый Завѣтъ оказался недостаточнымъ, желаетъ теперь привести въ исполненіе чрезъ второй Завѣтъ, и такимъ образомъ къ одной милости присоединяетъ другую. Но главное дѣло въ томъ, что еврейскій народъ оказался вѣроломнымъ по отношенію къ спасительному Завѣту, поэтому и Богъ, будучи святъ и праведенъ, долженъ былъ взять назадъ провиденціальное предпочтеніе, которое Онъ предназначилъ Израилю» [3]). Слово *κἀγὼ* ясно показываетъ, что оставленіе Евреевъ Богомъ было дальнѣйшимъ дѣйствіемъ, вызваннымъ предшествующимъ ему, такъ что блаж. Ѳеофилактъ справедливо замѣчаетъ, что въ словахъ: «зане тіи не пребыша въ завѣтѣ» Богъ, какъ бы оправдываясь, приводитъ при-

---

также почитатель его перевода преосв. Амфилохій, читающій такъ по Карпинскому Апостолу XIII в. и другимъ.

1) Стр. 340.

2) Толкованіе архим. Иринея, стр. 125.

3) См. стр. 343.

чину, по которой Онъ оставляетъ ихъ, а именно: за ихъ непостоянство.

Въ 10—12 стихахъ указываются преимущественныя особенности Новаго Завѣта, который «по днѣхъ онѣхъ» [1]) Богъ дастъ взамѣнъ Ветхаго.

Первое преимущество Новаго Завѣта заключается въ той основѣ, на которой онъ будетъ утверждаться. Внѣшнюю букву закона замѣнитъ внутренняя воля Божія, объединяющая людей съ Богомъ и сближающая ихъ между собою: *διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν*.... (ст. 10).

Второе преимущество Новаго Завѣта заключается въ томъ, что, вслѣдствіе внутренней общедоступности божественнаго откровенія, живое богопознаніе будетъ удѣломъ всѣхъ: *καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ*.... (ст. 11).

Третьей особенностью Новаго Завѣта будетъ то, что всѣ грѣхи найдутъ себѣ вѣчное оправданіе (ст. 12). Это обѣтованіе служитъ краеугольнымъ камнемъ всѣхъ прочихъ, потому что, гдѣ прощеніе, тамъ жизнь и блаженство [2]).

Такъ какъ всѣ пророчества имѣютъ перспектив-

---

[1]) По изъясненію Делича, это — тѣ грядущіе дни, когда Израиль сдѣлается однимъ домомъ и когда съ собраннымъ Израилемъ (Gesammtisrael) будетъ заключенъ Новый Завѣтъ. (Ib.)

[2]) *Ὅτι* (כִּי), съ котораго начинается 12 стихъ, по словамъ Делича, неодинаково съ предшествующимъ *ὅτι*, но особливое, идущее въ глубину основанія, хотя слова: *καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν* выписаны изъ 10, 11.—Обставляя свои сужденія самымъ широкимъ контекстомъ рѣчи, Деличъ въ 10, 17 и слѣд. стихахъ видитъ нѣкотораго рода заключеніе къ обширнѣйшему отдѣлу, въ которомъ «авторъ съ истинно Павловскимъ методомъ проникаетъ въ раскрываемую истину». Онъ говоритъ, что Апостолъ въ 5 главѣ (1—10 ст.) указываетъ сходство Христа съ Аарономъ, а здѣсь въ трехъ отдѣлахъ (7, 25; 7, 26—9, 12; 9, 13—10, 18)

ный характеръ, т. е., сбываясь постепенно и отчасти, они совершенное исполненіе получатъ въ будущемъ вѣкѣ: то вполнѣ справедливо наши восточные экзегеты приведенныя Апостоломъ слова относятъ къ христіанамъ, отчасти въ ихъ земномъ бытіи, болѣе же къ вѣку будущему [1]).

Пророчество о дарованіи Новаго Завѣта, приводимое Апостоломъ почти буквально, находится у пр. Іереміи (31, 31—34)[2]). Вейссъ замѣчаетъ, что это пророчество имѣетъ отношеніе къ обстоятельству, упоминаемому во 2 книгѣ Маккавеевъ, что оно относится къ народу еврейскому (ср. 6, 12; 13, 15) и что оно не опорочиваетъ завѣта и его участниковъ [3]). Но это-то и имѣло существенную важность въ глазахъ читателей посланія—Евреевъ, ради которыхъ приводилось это пророчество.

Однако здѣсь есть и такія выраженія, которыя даютъ видѣть, что область народа Божія понимается

представляетъ разницу въ этомъ сопоставленіи. Христосъ возвысился надъ левитскимъ первосвященствомъ чрезъ Свою разъ навсегда принесенную первосвященническую жертву, чрезъ общеніе съ премірнымъ величіемъ Божіемъ. Поэтому Онъ настолько выше левитскаго первосвященника, насколько данный при Его посредствѣ Новый Завѣтъ выше Ветхаго. (См. стр. 346).

[1]) См. въ моемъ общедоступномъ объясненіи посланія къ Евреямъ на стр. 70—71 слова св. І. Златоуста, блаж. Θеодорита и особенно св. Исаака Сирина, который писалъ: «не бо есть тамо ниже учай, ниже требуяй наполнити умаленіе свое отъ иного. Единъ бо есть Датель Онъ тамо, непосредственнѣ дарующій пріимательнымъ».

[2]) Въ разныхъ текстахъ и переводахъ замѣчаются только несущественныя разности, объясняемыя пользованіемъ особымъ текстомъ. Такъ, напр., вмѣсто *λέγει κύριος* у LXX читается *φησί κύριος*, вмѣсто *συντελέσω* читается *διαθήσομαι*, вмѣсто *ποιεῖν διαθήκην*—*διατίθεσθαι* и т. п.

[3]) См. стр. 556.

гораздо шире, чѣмъ домъ Израилевъ и домъ Іудинъ въ буквальномъ смыслѣ этихъ словъ. Здѣсь, напр., говорится: «вси увѣдятъ Мя», или, какъ сказалъ І. Христосъ: «и будутъ всѣ научены Богомъ» (Іоан. 6, 45), что Апостолъ относитъ къ христіанскому просвѣщенію Духомъ Божіимъ, называемому имъ помазаніемъ (1 Іоан. 2, 20. 27. Ср. Ис. 54, 13). Называя, по слову пророчества, Христовъ Завѣтъ новымъ, Апостолъ приводитъ и тѣ пророческія выраженія, какими опредѣляется его новизна какъ по существу, такъ и по способу заключенія. По существу—это Завѣтъ благодатнаго спасенія, а заключенъ онъ въ сердцахъ людей.

Въ 13 стихѣ Апостолъ пользуется этимъ великимъ словомъ: «новый», чтобы, внушивъ мысль о немъ, какъ данномъ безповоротно, отвратить читателей отъ преданности старому какъ ветшающему (*πεπαλαίωκε*), старѣющему, а потому близкому къ полному уничтоженію, какъ на землѣ уничтожается все старѣющееся. А такъ какъ Ветхій Завѣтъ обветшалъ, то новые Израильтяне должны вступить въ Новый Завѣтъ, который не можетъ обветшать. Такимъ образомъ, заключеніе Апостола столь же естественно, сколько и удобовоспріемлемо, потому что имъ читатели призываются оставить отжитое, чтобы при Новомъ Завѣтѣ начать новую жизнь во Христѣ, съ Его поручительствомъ, или посредничествомъ какъ Первосвященника и совершителя условій (обѣтованій) Новаго Завѣта. Въ этомъ умозаключеніи нельзя не отмѣтить тонкой изворотливости мысли, а въ выборѣ словъ деликатной осторожности, опасающейся оскорбить чуткое религіозное чувство рѣзкостью сужденія объ отмѣнѣ Ветхаго Завѣта, тѣмъ болѣе, что въ дѣ-

лѣ вѣры всякая новизна воспринимается не всѣми вдругъ: большинство остается при старой религіи, какъ бы она ни была обветшавшей [1]),

Глава 9.

Слова о скиніи, которыми Апостолъ начинаетъ эту главу, кажется, удобно было бы помѣстить въ 8 главѣ, послѣ 1—5 стиховъ, гдѣ онъ началъ говорить о скиніи, но потомъ перешелъ къ другимъ болѣе существеннымъ предметамъ, какъ отмѣна Ветхаго За-

---

[1]) Замѣчательны разсужденія объ устарѣлости В. Завѣта Делича, который, опредѣливъ филологическое значеніе *παλαιοῦσθαι* въ смыслѣ дѣлаться настолько устарѣлымъ, что требуется замѣна новымъ (Пл. Іер. 3, 4; Іов. 9, 5; 32, 15), между прочимъ говоритъ: «если Новый Завѣтъ заключенъ на крови Христа, то Ветхій Завѣтъ имѣетъ только кажущееся значеніе въ мечтахъ Израиля; въ дѣйствительности же онъ относится къ минувшей священной исторіи; онъ умеръ и похороненъ. Уже во время пророковъ онъ былъ *παλαιούμενον καὶ γηράσκον*. Отвращеніе отъ внѣшности законнаго церемоніала, указываемое въ Библіи (Пс. 39, 7; 49, 9; 50, 18; Притч. Сол. 21, 3; Ос. 6, 6; Іерем. 7, 21—28), служило подготовленіемъ къ тому поклоненію въ духѣ и истинѣ, которому Новый Завѣтъ придаетъ особенное значеніе. Постепенное обветшаніе В. Завѣта составляетъ основной пунктъ исторіи, подъ который должно быть подведено ветхозавѣтное раскрытіе спасенія. Что законъ былъ неспособенъ укрѣпить нарушенное общеніе съ Богомъ и создать новую жизнь, это показываетъ собственная исторія народа Израильскаго. Ко времени нашего автора В. Завѣтъ умеръ, а Новый воскресъ. А читатели все еще были склонны прельщаться внѣшнимъ характеромъ іудейскаго богослуженія и досадовать на бѣдный культъ Креста новозавѣтной общины. Чтобы предохранить ихъ отъ этого, авторъ въ 9 главѣ продолжаетъ показывать имъ, какъ ветхозавѣтное святилище, съ его священными принадлежностями и служеніемъ, блѣднѣетъ передъ многомилостивымъ и величественнымъ служеніемъ Новозавѣтнаго Первосвященника и Его святилища». (Стр. 348—350).

вѣта и отличительныя черты Новаго. Очевидно, эти предметы онъ считаетъ основными и потому неотложными, а о скиніи отложилъ рѣчь до другого болѣе удобнаго случая. А такъ какъ скинія составляла частицу общаго богослужебнаго строя Ветхаго Завѣта, то посвятить ей нѣсколько строкъ было всего удобнѣе здѣсь (въ 8-й главѣ) при обзорѣ всего ветхозавѣтнаго богослуженія въ его отношеніи къ Христову жертвоприношенію, на которомъ Апостолъ останавливается съ особенною подробностію, отмѣчая такія его черты, какъ, напр., необходимость именно кровавой смерти І. Христа (ст. 16—22), которыя показываютъ самый тонкій и полный анализъ главнаго предмета рѣчи, т. е. первосвященства Христова.

Нельзя не видѣть мудрости Апостола и въ томъ, что онъ главнымъ образомъ говоритъ о богослужебныхъ установленіяхъ давняго времени, т. е. бывшихъ при существованіи скиніи, изъ которыхъ многихъ уже не было во время существованія второго храма, когда писалъ свое посланіе Ап. Павелъ. Только въ немногихъ случаяхъ, напр. въ 9 стихѣ, онъ, несомнѣнно, говоритъ и о современномъ богослуженіи. Такой мудрый выборъ предметовъ рѣчи съ явнымъ предпочтеніемъ глубокой старины предъ современностью объясняется тѣмъ безпредѣльнымъ уваженіемъ, съ какимъ Евреи относились ко всему, идущему отъ временъ Моисея. Указаніемъ на старобогослужебную обстановку всего сильнѣе можно было ихъ заинтересовать.

Въ частностяхъ апостольской рѣчи встрѣчается немало оригинальнаго, прежде всего названіе святилища земнымъ—*κοσμικόν* (1 ст.), хотя это выраженіе было, такъ сказать, предуготовано ранѣе высказанною мыслью, что противоположное земному священство

Христово есть небесное (8, 1). Но большая часть выраженій и словъ Ап. Павла запечатлѣна библейскимъ характеромъ, такъ какъ большинство упоминаемыхъ имъ предметовъ относится къ библейскимъ. Даже новые предметы, лица и обстоятельства, какъ предъизображенные ветхозавѣтными предметами, или въ разной мѣрѣ и видахъ дополняющіе и исправляющіе ихъ, получили ту-же библейскую окраску.

Такъ, описываемая во 2 стихѣ обстановка святилища скиніи — свѣтильникъ, трапеза и предложеніе хлѣбовъ—заимствована изъ описанія Моисеевой скиніи (Исх. 25, 37; 40, 4; Лев. 24, 6; Числ. 4, 12). Указаніе (въ 3 ст.) на завѣсу, отдѣлявшую святилище отъ Святаго святыхъ, дается въ кн. Исходъ (26, 33). Основоположеніемъ для 4—5 стиховъ, гдѣ перечисляются священныя принадлежности Святаго святыхъ, служило также Пятокнижіе (Исх. 30, 1—3; 25, 10—11; Числ. 17, 10; Второз. 10, 1 и друг.) [1]). Въ частности объ очистилищѣ, т. е крышкѣ кивота завѣта, на которую кропили кровію и откуда исходила слава (шехина) Божія, говорится во многихъ мѣстахъ какъ Ветхаго Завѣта (1 Цар. 4, 22; Іезек. 9, 3; Исх. 40, 34; Лев. 16, 14—15), такъ и Новаго (Рим. 9, 4; Еф. 4, 10). [2]). Тоже отчасти должно сказать и о кивотѣ завѣта, который тайнозрителямъ представляется имѣющимъ значеніе даже въ жизни будущаго вѣка, хотя, конечно, иносказательное (Апок. 11, 19). О золотой кадильницѣ, называемой технически θυμιατήριον, находятся ясныя свидѣтельства не только въ библей-

[1]) См. у Вейсса, стр. 558.

[2]) Подробнѣе объ этомъ см. у Делича. Bibelstud. стр. 121—132.

скихъ книгахъ (Исх. 40, 26), но и у Филона, а также и у Флавія [1]).

Описаніе богослужебныхъ дѣйствій тоже заимствуется Апостоломъ попреимуществу изъ Библіи.

Объ ежедневномъ вхожденіи священниковъ въ святилище для отправленія богослуженія, кромѣ многочисленныхъ указаній закона Моисеева, говорится и въ книгахъ Новаго Завѣта (Лук. 1, 9). Точно также кн. Исходъ (30, 10) и Левитъ (16, 25) даютъ указаніе на ежегодное однократное вхожденіе первосвященника въ Святое святыхъ въ великій день очищенія съ жертвенною кровью за грѣхи невѣдѣнія (7 ст.). Отчасти и самъ Апостолъ уже раньше сказалъ объ этомъ, хотя нѣсколько иначе (ср. 5, 2), но здѣсь онъ спеціально останавливается на этомъ вхожденіи съ цѣлью показать его рѣдкость и необычайность (8 ст.), а это даетъ ему возможность сдѣлать искусный переходъ къ новой мысли о закрытости «пути святыхъ» къ небу до времени Христова, или, какъ говорится въ славянскомъ переводѣ, почти буквально передающемъ греческій текстъ: «даже до времене исправленія належащая» (*μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα*). Эту мысль Апостолъ подтверждаетъ свидѣтельствомъ Духа Божія. Ссылка эта вообще знаменательна, въ особенности же при такомъ послѣдовательномъ разъясненіи прообразовательнаго значенія ветхозавѣтнаго богослуженія. Такъ какъ здѣсь Апостолъ возводитъ читателей къ самому высшему критерію достовѣрности, то обращаетъ на себя вниманіе способъ выраженія какъ объ этомъ

---

[1]) Нѣкоторые возбуждаютъ сомнѣніе въ томъ, чтобы такой большой предметъ былъ изъ золота, но вѣрность этого открывается изъ того, что о ковчегѣ завѣта говорится, что онъ только былъ окованъ златомъ. (См. у Делича 360 стр.).

свидѣтельствѣ Духа Божія, такъ и относительно «пути святыхъ» и «времени исправленія» этого пути.

На свидѣтельство Духа Божія въ Писаніяхъ Апостолъ подобнымъ же образомъ ссылался уже въ 7 стихѣ 3 главы. И здѣсь многое, сказанное Апостоломъ, взято имъ изъ Писаній. Такимъ образомъ, отчасти и здѣсь откровеніе Божіе можно видѣть въ томъ, что открыто было Богомъ относительно ветхозавѣтнаго богослуженія. При этомъ можно сказать, что Апостолъ явился однимъ изъ тѣхъ изслѣдователей Писанія, какими Ап. Петръ совѣтовалъ быть всѣмъ христіанамъ вообще, а христіанамъ разсѣянія (изъ Евреевъ) въ особенности (1 Петр. 1, 11), такъ какъ отцамъ ихъ, а черезъ нихъ и имъ самимъ ввѣрены были ветхозавѣтныя словеса Божіи.

«Путь святыхъ» называется требующимъ исправленія. Греческое слово διόρθωσις показываетъ, что онъ былъ несовершеннымъ, неисправнымъ (прегражденнымъ) [1]). Онъ былъ нарушенъ и сталъ недоступенъ еще со времени Адама (Быт. 3, 24) и потому былъ предметомъ воздыханій многихъ. Исправленіе же его было предопредѣлено въ отложенное (ἐπικείμενα) время, о чемъ пророчествовалъ еще патріархъ Іаковъ, сказавшій: «не оскудѣетъ князь отъ Іуды и вождь отъ чреслъ его, дондеже пріидетъ отложенная (שִׁילֹה— у LXX ἐπικείμενα) ему» (Быт. 49, 10). Но вотъ наступило время совершиться этому отложенному, и Духъ Божій въ лицѣ какъ Самого І. Христа, такъ и многихъ Апостоловъ удостовѣрялъ, что это предопредѣленное или положенное время наступило. Толь-

[1]) Вейссъ находитъ, что выраженіе διορθώσεως оригинально какъ встрѣчающееся только здѣсь, но ссылаясь на 24 ст. 3 главы книги Бытія, онъ показываетъ, что у Апостола было основаніе для такого выраженія.

ко послѣ того, какъ по этому пути прошелъ І. Христосъ, онъ сдѣлался доступнымъ для всѣхъ вѣрующихъ въ Него, потому что Онъ предтечею о насъ взошелъ по пути къ небесамъ.

Взятый въ отдѣльности 8 стихъ, съ котораго начинается это глубокомысленное разсужденіе Апостола, недостаточно разъясняетъ, какимъ образомъ существованіе ветхозавѣтной скиніи (или храма) дѣлаетъ «путь святыхъ» закрытымъ. Поэтому Апостолъ далѣе разъясняетъ, что все, бывшее въ священнодѣйствіяхъ по закону Моисея, не приводило къ совершенству, не давало спасенія, было подобно пути непроходимому (9—10 ст.) Доказавши, такимъ образомъ, непригодность всѣхъ ветхозавѣтныхъ установленій для открытія пути святыхъ, Апостолъ совершенно естественно переходитъ къ доказательству того, какъ онъ открылся съ пришествіемъ Христа. Христосъ совершилъ это, явившись къ Отцу на небеса съ Своей особенной скиніей (11 ст.), съ Своею кровію, съ которою Онъ вошелъ въ небесное Святое святыхъ и тѣмъ открылъ туда путь всѣмъ, слѣдующимъ за Нимъ и получающимъ оправданіе по вѣрѣ въ Него (12—13 ст.), и какъ посредникъ Новаго Завѣта сдѣлалъ вѣрующихъ наслѣдниками Своихъ обѣтованій, которыя, какъ обычно, сдѣлалось возможнымъ унаслѣдовать только по смерти завѣщателя (17—22 ст.) [1]).

Во всемъ этомъ, можно сказать, раскрывается бездна богословской премудрости. А между тѣмъ все это служитъ какъ бы только предуготовленіемъ къ

---

[1]) Слово 10 стиха *δικαιώμασι* различно читается въ разныхъ кодексахъ и переводахъ. Д. Е. І. К. и Тишендорфъ (въ изданіи 1849 г.) держатся этого чтенія, а А. В. и всѣ, слѣдующіе имъ, читаютъ *δικαιώματα*. (См. подробнѣе у Делича, стр. 374).

еще болѣе глубокимъ и важнымъ богословскимъ мыслямъ, а именно: о первосвященническомъ служеніи І. Христа, чрезъ необходимое пролитіе крови Его, о чемъ Апостолъ ведетъ рѣчь до самаго послѣдняго стиха (28) этой главы. По словамъ преосв. Иринея, «во первыхъ, онъ лице съ лицемъ сравниваетъ. Древле первосвященникъ, взятый отъ людей и слабостями обложенный, входилъ во Святое святыхъ и молился за себя и за людей, а нынѣ Самъ Христосъ, Богъ и человѣкъ, непорочный и отлученный отъ грѣшникъ, вступилъ во Святое святыхъ съ званіемъ Первосвященника. Во вторыхъ, говоритъ, что древніе первосвященники будущихъ благъ исходатайствовать намъ никакъ не могли, но Христосъ Своимъ жертвоприношеніемъ исходатайствовалъ намъ истинныя и вѣчныя блага. Въ третьихъ, скинію съ скиніей сравниваетъ, приписывая Христу бо́льшую, совершеннѣйшую скинію, такую, которая не руками художниковъ была сооружена, какъ Моисеева, но нерукотворенная, неразрушаемая и вѣчная, подъ именемъ которой Апостолъ разумѣетъ самое небо, или царство небесное, гдѣ Онъ, сѣдя одесную Бога, Церкви Своей сообщаетъ небесные дары»[1]).

«Христосъ», говоритъ Деличъ, «называется новозавѣтнымъ посредникомъ какъ завершеніе ветхозавѣтнаго закона и пророковъ, равно какъ и Новаго Завѣта, предсказаннаго Іереміею. Поэтому Его вхожденіе въ міръ (въ исторію) служитъ поворотнымъ пунктомъ и границей двухъ священническихъ періодовъ: пророчественнаго и періода спасительнаго исполненія. Въ этомъ смыслѣ и сказано: *παραγενόμενος*. *Παραγίγνεσθαι* вообще употребляется для обозначенія того, что происходитъ (Лук. 12, 51; Матѳ. 3, 1;

[1]) Стр. 141.

1 Макк. 4, 46). Поэтому, когда писатель говоритъ о вступленіи Христа какъ Первосвященника въ небо, то употребляетъ не *παραγενόμενος*, но *γενόμενος*» (1, 4; 6, 20; 7, 26)[1]).

Но ссылка Делича на слово *γενόμενος*, при кажущейся вѣрности, не отличается твердостію, потому что слово это имѣетъ широкое употребленіе. Въ нѣкоторыхъ кодексахъ оно, напримѣръ, выступаетъ въ этомъ же стихѣ вмѣсто *τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* (будущихъ благъ). И Вейссъ, напримѣръ, чтеніе съ *τῶν γενομένων* признаетъ болѣе точнымъ [2]).

Разночтенія въ кодексахъ находятся даже и въ 12 стихѣ, а именно въ многознаменательномъ словѣ: *λύτρωσιν εὑρόμενος*, замѣняемомъ *εὑράμενος*, которое у Вейсса и вошло въ текстъ. Деличъ тоже считаетъ его правильнымъ, какъ соотвѣтствующее еврейскому יִמְצָא и болѣе употребительное, нежели *εὑρόμην* [3]).

Разночтеніе находится также и въ 14 стихѣ, и притомъ въ словѣ, имѣющемъ очень важное значеніе. Въ кодексѣ Д. и во многихъ минускулахъ читается: *διὰ Πνεύματος ἁγίου*. То-же чтеніе встрѣчается въ переводахъ Коптскомъ, Италійскомъ, Вульгаты, у

---

[1]) См. стр. 377.

[2]) См. стр. 561. Чтеніе это основывается на кодексахъ В. Д. Его имѣли переводчики Пешито, Италійскаго. Мнѣнія экзегетовъ объ этомъ можно видѣть у Делича (стр. 378—379).

[3]) См. стр. 385, гдѣ между прочимъ приводится употребленіе этого слова у Аристофана, Демосѳена, даже у Менандра. Основное значеніе *εὑρίσκειν* (מָצָא),—находить и достигать, въ среднемъ залогѣ—обрѣтать (потерянный) путь, что и приложимо здѣсь, хотя *λύτρωσις* имѣетъ и болѣе широкое значеніе, нежели только спасительный путь (Срвн. Лук. 21, 28; 24, 21; Дѣян. 7, 35; Мѳ. 20, 28; Мар. 10, 45 и 1 Тим. 2, 6). Обычное значеніе этого слова—замѣна, выкупъ, штрафъ.

Златоуста, Дамаскина и многихъ другихъ какъ греческихъ, такъ и латинскихъ писателей. Другіе же считаютъ болѣе правильнымъ чтеніе: *διὰ Πνεύματος αἰωνίου*, что Вейссу подало поводъ сказать, что Христосъ принесъ кровь Свою посредствомъ принадлежащей Ему вѣчной силы, или непрестающей жизни[1]). Целлеръ даетъ болѣе философское опредѣленіе: «божественный Духъ во Христѣ достигъ личной екзистенціи». А Гофманъ [2]) говоритъ, что Христосъ Духомъ вѣчнымъ принесъ Себя въ жертву Богу. Но, какъ справедливо говоритъ Деличъ, въ Писаніи не находится никакихъ указаній относительно врожденности человѣку абсолютнаго Духа Божія, Который бы отличался отъ вездѣприсутствія Божія, присущаго всѣмъ вообще тварямъ[3]). Далѣе онъ говоритъ, что если допустить, что во Христѣ дѣйствовало особое божественное начало, какъ *πνεῦμα*, противоположное *σάρξ*, то не будетъ нравственнаго значенія въ Его самопринесеніи Себя въ жертву. Кромѣ того, при этомъ не будетъ имѣть значенія замѣчаніе о непорочности (*ἄμωμον*), которая, напротивъ, будетъ вполнѣ соотвѣтственною, если принять рѣчь о дѣйствіи Св. Духа въ благодатномъ значеніи, въ смыслѣ участія Святаго Духа, какъ посредствующей божественной силы, содѣйствовавшей Бого-человѣку Христу совершить Его великое дѣло принесенія Себя въ жертву за грѣхи людей и вмѣстѣ

---

1) См. стр. 562.

2) Schriftb. 2, 1, 297. «Отъ убитаго животнаго не можетъ исходить никакого дѣйствія, но Христосъ, принесши въ жертву не только Себя Самого, но и носителя вѣчнаго Духа, совершилъ Свое дѣло самымъ дѣйствительнымъ образомъ для той цѣли, для которой Онъ совершилъ его».

3) Стр. 399. Ср. его «Систему библейской Психологіи», § 67 и сл.

съ тѣмъ сдѣлать ихъ способными служить Богу живому и истинному въ духѣ и истинѣ (Срвн. Рим. 1, 4; 1 Тим. 3, 16; 1 Петр. 3, 18; 1 Кор. 15, 45; 2 Кор. 3, 17) [1]).

Относительно логическаго построенія рѣчи Апостола въ 13—14 стихахъ Деличъ между прочимъ замѣчаетъ, что оно не такое сложное, какъ въ посланіи къ Римлянамъ (5, 10), но болѣе простое, какъ въ Евангеліи Матѳея (7 11) [2]).

Но нельзя сказать того-же объ умозаключеніяхъ 15 и 16 стиховъ, которыя одинаково сложны, а первое даже и затруднительно, потому что невполнѣ ясно, почему смерть Христова, бывшая для искупленія грѣховъ, сдѣланныхъ при существованіи перваго завѣта, главнымъ образомъ благопріятно отразилась на призванныхъ въ завѣтъ Новый, хотя бы это имъ давалось и въ видѣ наслѣдства, которое обычно получается не по заслугамъ, а по особымъ правамъ. Вотъ эти-то права и обрѣлъ Ходатай людей Новаго Завѣта, Который эти права исходатайствовалъ тѣмъ, что внесъ за всѣхъ и за вся удовлетворительный выкупъ, отдавши за вины всѣхъ Свою драгоцѣннѣйшую жизнь. Воспользуются ли этимъ выкупомъ (искупленіемъ) другіе, или не воспользуются,—это Апостолъ на-время какъ бы оставляетъ въ сторонѣ, но призваннымъ въ Новый

[1]) По мнѣнію Баумгартена, Герлаха, Ебрарда, Люнемана и другихъ, вѣчный духъ есть абсолютный духъ, самосознающій и самоопредѣляющійся. Поэтому и самоприношеніе въ жертву *διὰ πνεύματος αἰωνίου* есть нравственный актъ этого абсолютнаго. А Деличъ къ этому прибавляетъ, что все это не Павлово. И потомъ, по изложенію Дорнера (Dogma von Person Christi. 1, 209—213) приводитъ свидѣтельства Игнатія Богоносца и Варнавы объ отношеніи Духа Божія къ лицу Христа. (См. стр. 400, особенно же примѣчаніе 1).

[2]) См. стр. 398.

Завѣтъ онъ внушаетъ цѣнить это священно-таинственное духовное наслѣдство. А такъ какъ многіе изъ нихъ предпочли бы духовному наслѣдству внѣшнія блага: богатство и могущество, а смертью Христовой даже смущались, то Апостолъ далѣе подробно раскрываетъ вообще необходимость смерти наслѣдодателя и въ частности смерти съ пролитіемъ крови, такъ какъ здѣсь не простое наслѣдованіе по природѣ естественной, а по духовному усыновленію, чрезъ вступленіе въ Завѣтъ, что обыкновенно всегда бывало съ пролитіемъ крови. Да и при менѣе важныхъ религіозныхъ обстоятельствахъ бываетъ кровь. Какъ же не быть ей при такомъ великомъ дѣлѣ, какъ исходатайствованіе прощенія многимъ, на многіе вѣка и вѣчныя времена?

Заключительныя сужденія о необходимости Христовой крови въ стихахъ 23 и 24 тоже не отличаются ясностію, но потомъ Апостолъ разъясняетъ ихъ, показывая, что если въ прообразовательномъ служеніи необходимо было приносить жертвы, то тѣмъ болѣе таковая жертва должна быть принесена въ томъ небесномъ святилищѣ, для котораго скинія и все, совершавшееся въ ней, было прообразомъ. Но, очевидно, тамъ, на небѣ должна быть принесена жертва наивысшая, которою и была кровь Христа, вошедшаго на небеса съ этою жертвою, какъ достаточною навсегда для удовлетворенія за грѣхи всѣхъ вѣрующихъ въ Него и ожидающихъ Его втораго пришествія, для устроенія полнаго спасенія.

Неоднократно приходилось видѣть, что Апостолъ, высказавъ сжато большую совокупность мыслей, потомъ разъясняетъ ихъ, чрезъ подробное раскрытіе. Это не было недостаткомъ изложенія, но такимъ прiе-

момъ, который являлся особенно содержательнымъ. И дѣйствительно, Апостолъ, сказавши сначала глубокотаинственно, могъ съ особенною силою заинтересовать читателей какъ этимъ, такъ и тѣмъ, что входило далѣе въ составъ рѣчи какъ объяснительное. Такимъ образомъ, онъ попреимуществу ведетъ рѣчь богословски, т. е. давая напередъ большее, а потомъ раскрывая заключающееся въ немъ меньшее, которое потомъ возводится къ большему, причемъ, если не прямо, то по крайней мѣрѣ намеками дѣлаетъ должное христіанское внушеніе, соотвѣтственное цѣли или задачѣ писанія.

Такими нравоучительными словами въ данномъ мѣстѣ можно считать напоминаніе о смерти и судѣ (ст. 27), а также и о второмъ пришествіи Христовомъ (ст. 28), о которомъ, какъ о чисто христіанскомъ ожиданіи, онъ говоритъ со сладостною надеждою, тогда какъ объ общей для всѣхъ смерти высказывается довольно грозно: «человѣку надлежитъ умереть однажды и не избѣгнуть ему суда». Хотя логическое удареніе здѣсь на словѣ «однажды», но это не умаляетъ значенія благовременнаго слова о смерти, потому что только умирающіе о Господѣ могутъ имѣтъ оправданіе, такъ какъ за нихъ Онъ пострадалъ разъ-навсегда и, чтобы ихъ только спасти, Онъ придетъ и опять.

По замѣчанію Вейсса, въ словахъ 16 стиха: *φέρεσθαι θανάτον* (чтобы послѣдовала смерть) заключается юридическое выраженіе, употребленное только здѣсь [1]. «Въ обѣтованіяхъ Завѣта собственно Богъ есть Завѣщатель (*διαφέμενος*=testator). Но въ отно-

---

[1] См. стр. 343.

шенiи къ людямъ Онъ возложилъ это на Христа (Лук. 22, 29), Который поэтому и долженъ былъ умереть» [1]).

Относительно 26 стиха (во второй его половинѣ), нельзя не упомянуть о необыкновенно прекрасномъ его переводѣ, сдѣланномъ проф. А. А. Некрасовымъ, который читается такъ: «А теперь Онъ (Христосъ) однажды въ моментъ истеченiя (при истеченiи — *ἐπὶ συντελείᾳ*) опредѣленныхъ (для обрядоваго закона) вѣковъ явился для побѣжденiя грѣха». [2]) Для чего или съ чѣмъ и куда явился Христосъ, это Апостолъ разъясняетъ въ 28 стихѣ, гдѣ говоритъ о принесенiи Христомъ Себя Самого въ жертву Богу, по реченному пророкомъ Исаiей (53, 12) и во исполненiе Его первосвященническаго служенiя, что выражается упо-

[1]) См. стр. 410. Въ доказательство того, что выраженiе *φέρειν* есть греко-римское юридическое, Деличъ приводитъ нѣсколько изреченiй, напримѣръ ferre testimonium. Когда таковое свидѣтельство приносилось относительно смерти завѣщателя, то завѣщанiе его вступало въ полную силу. Наконецъ, онъ приводитъ изреченiе Лактанцiя: nisi testator mortuus fuerit.

[2]) См. «Чтенiе греч. текста кн. Дѣянiй и Посланiй», стр. 86. Нельзя не пожалѣть, что этотъ великiй знатокъ греческаго языка не выяснилъ здѣсь значенiя словъ—*συντέλεια* и *πεφανέρωται*. Деличъ свидѣтельствуетъ, что въ основѣ употребленiя перваго слова коренится еврейское представленiе о временахъ, о чемъ и нами немало было сказано въ поясненiе словъ: *ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (1, 1). Для опредѣленiя значенiя *πεφανέρωται* ссылаются на стихи 12 и 14, а также на Рим. 2, 27 и 1 Iоан. 5, 6 (см. стр. 436 и 437), но все это мало опредѣляетъ истинное значенiе этого слова. Нѣсколько удачнѣе въ объясненiе этого слова дѣлаетъ разныя ссылки Блеекъ, наприм. на 1 Петр. 1, 20, гдѣ говорится о явленiи Христа въ послѣднiя времена, на 1 Iоан. 3, 5, гдѣ говорится о явленiи Христа, чтобы взять грѣхи наши, и наконецъ на 28 стихъ настоящаго посланiя, гдѣ говорится о второмъ явленiи Христа. Но явленiе Христа съ Своею жертвенною кровiю къ Престолу небесному, очевидно, есть особливое явленiе. Толюккъ и Ебрардъ допускаютъ здѣсь такiя видоизмѣненiя: per immolationem sui ipsjus=se ipsum sacrificans. (См. у Блеека стр. 385).

требленіемъ глагола προσενεχθεὶς, который употребленъ и въ 25 стихѣ по отношенію къ прообразовавшему Его первосвященнику.

Что касается выраженія о приношеніи Христомъ Себя за грѣхи «многихъ», то это—древне-мессіанское выраженіе о жертвѣ Спасителя (Ис. 53, 12). И оно, конечно, вполнѣ вѣрно, потому что, хотя спасительная жертва (προσφορά) Христова достаточна для всѣхъ, но не всѣ желаютъ ей пользоваться, а только многіе. Поэтому и Самъ Іисусъ Христосъ, предлагая творить въ Его воспоминаніе таинственное вкушеніе тѣла и крови Его, говорилъ, указуя на чашу: «пійте отъ нея вси, сія бо есть кровь Моя, Новаго Завѣта, яже за многія изливаема во оставленіе грѣховъ» (Мѳ. 26, 27-28; Марк. 14, 24). Достойно еще вниманія, что въ стихахъ 27 и 28 этой главы посланія замѣчается параллелизмъ, и притомъ какъ внѣшній, такъ и внутренній. Въ 27 стихѣ говорится о смерти и судѣ всѣхъ вообще людей, а въ 28 стихѣ о смерти Христа и судѣ Его, имѣющемъ быть съ дарованіемъ полноты спасенія ожидающимъ Его явленія, между тѣмъ какъ первое явленіе Христа въ міръ было только начальнымъ очищеніемъ и освященіемъ. (Срвн. 1 Петр. 1, 5; Евр. 4, 16 и 10, 27).

Опредѣляя кратко содержаніе послѣднихъ главъ, Деличъ говоритъ, что въ 1—25 стихахъ 7 главы, Христосъ изображается какъ Первосвященникъ по чину Мелхиседека, съ 26 стиха 7 главы и до 12 стиха 9 главы какъ Архіерей вообще, а съ 13 стиха 9 главы и до 18 стиха 10 главы какъ Архіерей вѣчный (εἰς τὸν αἰῶνα). Поэтому, послѣдніе стихи разбираемой главы содержатъ опредѣленіе основы для полученія Его вѣчнаго наслѣдія, даруемаго чрезъ при-

ношеніе плоти и крови Его (9, 13—23) и особенно чрезъ Его единократное вхожденіе во Святое (9, 24—28).

Видимымъ выраженіемъ различенія этихъ трехъ отдѣловъ служитъ начало каждаго изъ нихъ съ частицы *γάρ*, которая имѣетъ мѣсто и въ 16 стихѣ. Частица эта довольно обычна, въ смыслѣ связующей и въ то-же время раздѣлительной, для обозначенія особаго отдѣла мысли (Напр. 2, 2. 5; 4, 2. 12; 5, 13; 7, 1; 7, 26 и друг.). Она находится и въ началѣ 10 главы, поэтому очевидно, что эта глава служитъ продолженіемъ какъ 9-й, такъ и связанныхъ съ нею главъ. Такимъ образомъ, хотя на апостольское посланіе и нельзя смотрѣть какъ на великое и сложное разсужденіе, однако нельзя не отмѣтить, что оно не чуждо этого характера, будучи въ то-же время далекимъ отъ той сухости и строгаго распредѣленія предметовъ, по которому считается неумѣстнымъ снова разсуждать о тѣхъ предметахъ, которые, повидимому, уже достаточно были разсмотрѣны. Въ посланіи какъ живомъ словѣ, одушевленномъ сильнымъ желаніемъ воздѣйствовать на читателей въ смыслѣ полнаго покоренія ихъ проповѣдуемому, повторенія вполнѣ естественны. И понятно, чѣмъ далѣе продолжается писаніе, тѣмъ чаще возможны повторенія, особенно основныхъ и существенныхъ мыслей. Такія повторенія, со многими разновидностями мыслей и чувствъ, встрѣчаются и въ прощальной бесѣдѣ Самого Божественнаго Учителя нашего Христа.

Тѣмъ не менѣе тонкій анализъ, какой, напримѣръ, указалъ Деличъ по отношенію къ послѣднимъ главамъ, ясно даетъ знать, что во всѣхъ видимыхъ однозвучіяхъ есть и различіе тоновъ и даже видимое раз-

нообразіе мыслей и чувствъ, подобно тѣмъ сіяніямъ, которыми солнце многоразлично озаряетъ предметы и виды, разнообразіе со стороны глубины и высоты созерцанія, многоразлично освѣщающаго все зримое богатство съ разныхъ точекъ зрѣнія и при различныхъ положеніяхъ созерцаемаго. А здѣсь этимъ предметомъ были два завѣта со всѣмъ множествомъ понятій, обнимаемыхъ ими. Поэтому не удивительно, а трогательно и умилительно, что Апостолъ опять и опять стремится выяснить смыслъ закона по отношенію къ благодати, значеніе предуготовленія спасенія къ совершенію его [1]).

Глава 10.

Преходящее значеніе закона Апостолъ наглядно выражаетъ названіемъ его тѣнью. Тѣнь (σκιά) отчасти то-же, что образъ (Срвн. 8, 5), но только послѣдній представляетъ нѣчто самостоятельное, существующее само въ себѣ (Срвн. 2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15), тогда какъ тѣнь даетъ только внѣшнее отраженіе предмета [2]). А такъ какъ законъ былъ только тѣнью грядущихъ благъ, то онъ былъ недостаточенъ для достиженія самой главной цѣли спасенія—очищенія грѣховъ, которое не могло быть совершено ни жерт-

[1]) Поистинѣ можно сказать, что во всемъ этомъ выражались «мужественныя усилія великаго миссіонера, въ его аргументаціи —фактически незыблемой, логически строгой, дышущей отеческою лаской ободренія и милости даже въ самой бурной стремительности и грамматической порывистости языка» (См. «Благовѣстіе христіанской свободы въ посланіи св. Ап. Павла къ Галатамъ», профес. Н. Глубоковскаго. Спб. 1902 г., стр. 137).

[2]) См. Kurzgefasster Kommentar zu den heilig. Schriften Alt. u. N. Test. ausgel. Kübel, neubearbeit. Biggenbach. Ot. Zockler. Abteil. V, стр. 128. Издан. 1898 г.

вами вообще, ни кровью тельцовъ и козловъ, приносимыхъ въ жертву за грѣхъ. Эти жертвы служили только напоминаніемъ о грѣхѣ (1—4 ст) [1]). Въ доказательство этого положенія Апостолъ далѣе (въ 5—7 ст.) приводитъ глубоко-таинственныя слова 39 псалма [2]).

---

[1]) См. сочиненіе проф. В. Мышцына: «Ученіе св. Ап. Павла о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры», 1894 г., стр. 77, гдѣ онъ между прочимъ называетъ законъ конкретнымъ выраженіемъ той идеи, которая отъ вѣка была присуща Богу, аллегорической картиной всего дѣла спасенія. Этотъ аллегоризмъ особенно былъ тяжелъ въ его тѣневой сторонѣ жертвоприношеній, п которой онъ для существа дѣла не давалъ почти ничего, но постоянствомъ ихъ всегда напоминалъ о грѣховности, которая должна быть омыта и очищена (Срв. Die Paulinische Briefe mit kurzen Erklärung. von D. Bernard Weiss, Leipzig. 1896 г. стр. 567).

[2]) О чтеніи 5 стиха о. Вишняковъ въ своемъ изслѣдованіи: «О происхожденіи Псалтири» (1875) выражается, что въ немъ можно видѣть «переложеніе типологической рѣчи псалма на языкъ новозавѣтнаго откровенія» (стр. 244). Но въ то-же время онъ признаетъ эту глубокую мысль псалмопѣвца явившейся случайно, по ошибкѣ (стр. 245). По этому поводу проф. Елеонскій пишетъ: «очевидно, что авторъ согласился здѣсь съ чужимъ мнѣніемъ, не оцѣнивъ его значенія, его несовмѣстимости съ свидѣтельствомъ Апостола объ этомъ греческомъ чтеніи и съ указаніями древнѣйшихъ списковъ перевода LXX (Ватиканскаго, Синайскаго, Александрійскаго и др.), въ которыхъ находится именно это чтеніе, а не другое, признаваемое у автора за болѣе древнее. Стремясь поставить содержаніе 39 псалма въ соотвѣтствіе съ историческими обстоятельствами царствованія Давида, авторъ придалъ, кромѣ того, и нѣкоторымъ другимъ словамъ псалма такое значеніе, которое отступаетъ отъ буквальнаго ихъ смысла, не согласуется съ словами Апостола. Такъ, слова: «жертвы и приношенія не восхотѣлъ» у автора поняты въ значеніи иносказательнаго указанія на то, что Господь не восхотѣлъ принять отъ Давида домъ жертвоприношеній, въ которомъ бы возносились всесожженія (241 стр.). Между тѣмъ Апостолъ подъ жертвами разумѣетъ здѣсь обыкновенныя ветхозавѣтныя жертвы, которыя, какъ неугодныя Богу, замѣнены совершеннѣйшей жертвой, принесенной Іисусомъ Христомъ». (См. въ Христ. Чт. 1902 г. сентябрь. «Труды по изученію кн. Ветхаго Завѣта», стр. 61). Обстоятельный разборъ 39 псалма дается въ моемъ сочиненіи: «Изображеніе Мессіи въ Псалтири».

Псаломъ 39 состоитъ изъ двухъ частей: изъ прославленія Бога за его защиту и заявленія псалмопѣвца о своей всецѣлой готовности отдаться волѣ Божіей. Послѣднее онъ выражаетъ очень глубоко-таинственно: «жертвы и приношенія ты не восхотѣлъ, Ты открылъ мнѣ уши (по переводу LXX: уготовалъ мнѣ тѣло); всесожженія и жертвы за грѣхъ Ты не потребовалъ. Тогда я сказалъ: вотъ иду; въ свиткѣ книжномъ написано о мнѣ: я желаю исполнить волю Твою, Боже мой, и законъ Твой у меня въ сердцѣ» (7—9 ст.). Трудно при первомъ чтеніи вполнѣ понять мысль этихъ словъ. Но, выпустивъ на-время особенно непонятное пока выраженіе: «Ты открылъ мнѣ уши», можно видѣть, что псалмопѣвецъ даетъ здѣсь предъ лицемъ Божіимъ отвѣтъ на свой вопросъ о томъ, какъ и чѣмъ онъ долженъ возблагодарить Бога за Его милосердіе. Этотъ отвѣтъ псалмопѣвца заключается въ обѣщаніи исполнить волю Божію, предписанную въ законѣ Его и начертанную въ письмени. Такъ понимаютъ это мѣсто многіе современные экзегеты, объясняющіе эти слова въ историческомъ смыслѣ, дальше котораго нѣкоторые изъ нихъ (напр. Гитцигъ, Де-Ветте и др.) и не идутъ. Апостолъ Павелъ тоже главную мысль этихъ стиховъ видитъ въ томъ, что вмѣсто неугодныхъ Богу жертвъ обѣщается исполненіе Его воли, но только онъ приписываетъ эти слова псалма Самому І. Христу, на что указываетъ сдѣланная Апостоломъ въ началѣ 5 стиха посланія вставка: «поэтому Онъ (Христосъ), входя въ міръ, говоритъ».... И поясненіе этихъ словъ, которое дается въ 8—9 стихахъ посланія, тоже дѣлается въ приложеніи къ І. Христу. «Сказавъ прежде, что ни жертвы, ни всесожженія, ни жертвы за грѣхъ, которыя приносят-

ся по закону, Ты (Боже) не восхотѣлъ и не благоизволилъ, сказалъ потомъ: вотъ иду исполнить волю Твою, Боже. Отмѣняетъ первое, чтобы установить второе». Послѣдняя фраза Апостола кратко резюмируетъ все сказанное раньше. Согласно пророчеству Давида, «первое», т. е. ветхозавѣтныя жертвы, отмѣнено, съ пролитіемъ крови Христовой, а «второе»—исполненіе воли Божіей—установлено. Въ чемъ состоитъ это послушаніе волѣ Божіей, пѣвецъ не опредѣляетъ въ разбираемыхъ словахъ, говоря объ этомъ весьма неопредѣленно. Однако же видно, что онъ хочетъ совершить что-то положительное, а не удержаться отъ чего либо, какъ думаютъ иные [1]). «Вотъ я иду, чтобы исполнить волю Твою, Боже, и законъ Твой у меня въ сердцѣ», говоритъ псалмопѣвецъ. При этомъ онъ добавляетъ, что объ его готовности уже было заявлено прежде, «въ главизнѣ книжной». Кѣмъ это было заявлено: имъ ли самимъ, или предначертано Богомъ, и гдѣ заявлено—все это здѣсь не показывается. Ап. Павелъ, а также и LXX высказываются въ этомъ мѣстѣ нѣсколько частнѣе, но также не вполнѣ опредѣленно. Они только вмѣсто «въ свиткѣ книжномъ», какъ буквально переводится съ еврейскаго בְּמְגִלַּת־סֵפֶר [2]), согласно съ переводами Акилы и Симмаха, переводятъ: *ἐν κεφαλίδι γραμματικῇ*, что у насъ переводится: «въ главизнѣ книжной» [3]).

---

[1]) Напр. всѣ тѣ, которые видятъ здѣсь указаніе на запрещеніе Давиду строить храмъ (см. Правосл. Собес. Дек. 1872. «О происхожденіи Псалтири», свящ. Вишнякова, стр. 140).

[2]) מְגִלַּת происходитъ отъ גָּלַל и собственно значитъ свертокъ или свитокъ, потому что, какъ извѣстно, въ древности написанное на кожѣ или на пергаментѣ обыкновенно свертывалось въ свитокъ.

[3]) Люнеманъ въ *κεφαλίδι*, уменьшительномъ имени отъ *κεφαλή*,

Почти всѣ болѣе замѣчательные нѣмецкіе экзегеты расходятся въ опредѣленіи того, что означаетъ слово סֵפֶר, но почти всѣ соглашаются въ томъ, что подъ нимъ разумѣется книга закона Моисеева, или вообще Тора [1]). Но не отвергая этого вполнѣ, нельзя однако не замѣтить, что עָלַי означаетъ не περὶ τινός, какъ это слово неправильно переведено въ Таргумѣ и какъ хотятъ переводить его нѣкоторые нѣмецкіе экзегеты, но περὶ ἐμοῦ—«о мнѣ», какъ оно правильно переведено у LXX, какъ читается у Ап. Павла и у большинства древнихъ и новыхъ переводчиковъ [2]). Такимъ образомъ, псалмопѣвецъ указываетъ на книгу, которая говоритъ именно о немъ. Можетъ быть, этою книгою было собраніе псалмовъ Давида, изъ которыхъ въ самомъ первомъ также прославляется блаженство такого праведника, воля котораго въ законѣ Господнемъ. Подъ этимъ праведникомъ псалмопѣвецъ Давидъ преж-

---

видитъ намекъ на головки, прикрѣплявшіяся къ обѣимъ сторонамъ свитка, посредствомъ которыхъ застегивались свитки, и отсюда думаетъ вывести объясненіе того, почему LXX и Ап. Павелъ вмѣсто «въ свиткѣ» сказали ἐν κεφαλίδι. (См. Bohl, Mess. Ps. S. 130).

[1]) Одни ученые видятъ, напр., въ этомъ указаніе на 4 книгу Царствъ (22, 13), гдѣ говорится объ исполненіи всего написаннаго въ законѣ; другіе—на Второзаконіе (17, 18—19), гдѣ говорится о прославленіи Іуды, или на книгу Бытія (3, 15), или на тѣ мѣста, гдѣ высказывается обѣтованіе Аврааму. Иные, напр. Гупфельдъ, Гофманъ, Деличъ представляютъ, что Давидъ идетъ съ Торою въ скинію, а Эвальдъ дорисовываетъ картину, говоря, что онъ идетъ въ скинію, несетъ съ собой Пятокнижіе и не думаетъ принести внѣшнихъ жертвъ. Но עָלַי никакъ не можетъ означать «съ» (см. Ibid., а также у Боля, Mess. Psalm. S. 131; Hengstenberg, Comment. Ps. T. 2, стр. 334; Hitzig, d. Psalm., S. 225; Olsgausen, d. Ps. S. 183 и др.).

[2]) См. напр. въ Полиглоттѣ Вольтона, изд. Рукфорта 1654 года.

де всего, очевидно, разумѣлъ себя. Но въ первомъ псалмѣ подъ закономъ разумѣется вообще законъ Божій и въ частности законъ, начертанный въ книгѣ Св. Писанія. Слѣдовательно, мысль разбираемыхъ стиховъ должна заключаться въ самомъ первомъ и естественномъ ея значеніи, т. е. въ заявленіи пѣвца, что Богъ не хочетъ отъ него никакихъ внѣшнихъ жертвъ и что самъ пѣвецъ желаетъ принести Богу иную жертву: свое исполненіе закона Божія, начертаннаго въ извѣстныхъ священныхъ книгахъ и въ сердцѣ псалмопѣвца.

Переходя къ опредѣленію значенія выраженія «Ты (Боже) открылъ мнѣ уши», сказаннаго пѣвцемъ между словами: «жертвы и приношенія Ты не восхотѣлъ» и «всесожженія и жертвы за грѣхъ Ты не потребовалъ», естественно ожидать, что это выраженіе имѣетъ ближайшее соотношеніе съ мыслями предшествующими и послѣдующими. Одни изъ современныхъ экзегетовъ видятъ въ этомъ характерномъ выраженіи мысль о созданіи органа слуха, какъ бы образовавшагося посредствомъ прокалыванія въ ухѣ отверстія, необходимаго для воспріятія извѣстнаго рода ощущеній, доставляющихъ познаніе. Другіе ученые придаютъ этому выраженію переносное значеніе, выражающее мысль о слышаніи сверхъестсственнаго Откровенія [1]). Въ этомъ послѣднемъ значеніи אֹזֶן очень нерѣдко употребляется съ глаголами גָּלָה, הֵעִיר, פתח (см. напр. 1 Цар. 9, 15;

[1]) См. у Гитцига, стр. 226, у Ольсгаузена—183, у Гупфельда—356. Два послѣднихъ экзегета, въ подтвержденіе своего пониманія, даютъ этому слову особенное положеніе, которое Ольсгаузенъ, (поставляющій его послѣ слова אַזַר תַּר), оправдываетъ параллелизмомъ. Но новое положеніе разбираемаго мѣста не измѣняетъ его значенія.

20, 2. 12. 13; 2 Цар. 7, 27; Ис. 48, 8; 50, 5; Іов. 33, 8). Точно также, въ смыслѣ сверхъестественнаго возвышенія тѣлесныхъ и духовныхъ силъ, говорится объ открытіи глазъ (Быт. 3, 7; 21, 19; Пс. 118, 18; Числ. 22, 31 и др.) [1]). Нѣкоторые же видятъ въ этихъ словахъ болѣе далекую мысль о послушаніи. Сопоставляя это выраженіе съ находящимся въ 1 Цар. 15, 22; Іер. 7, 22, они перефразируютъ его такъ: «Ты создалъ меня слышащимъ, послушнымъ [2]). Наконецъ, нѣкоторые экзегеты принимаютъ прокалываніе или пронзеніе ушей въ смыслѣ намека на требовавшееся по закону Моисееву прокалываніе уха тому рабу, который, отслуживъ у господина положенный срокъ, изъявлялъ желаніе остаться рабомъ у него навсегда (Исх. 26, 6; Второз. 15, 17 и др.) [3]). Всѣ эти толкованія разбираемаго выраженія имѣютъ за себя довольно сильныя основанія и при этомъ не только грамматическія [4]), но и логическія, особенно два послѣднія. Но съ двумя первыми объясненіями 7—9

---

[1]) См. Де-Ветте, Comment. Ps. стр. 310, а также у Штира и др.

[2]) См. у Генгстенберга, Т. 2, стр. 336, у Делича—Т. 1, стр. 312. Особенно въ этомъ смыслѣ принимаютъ раввины. (См. у Гупфельда, Т. 2, S. 357, а также Правосл. Собес. 1872 г. Декабрь, гдѣ къ вышесказаннымъ аналогичнымъ мѣстамъ присоединяется еще 2 Цар. 7, 27, которое считается даже тожественнымъ съ находящимся въ псалмѣ. Но показанное мѣсто во 2 кн. Цар. совершенно не подходитъ сюда, такъ какъ отверженіе различныхъ родовъ жертвъ, о которомъ говорится въ 39 псалмѣ, и отверженіе построенія храма Давидомъ, о которомъ говорится во 2 кн. Царствъ, вовсе не одно и то-же.

[3]) См. у Генгстенберга. Christol. Т. 1. стр. 199, у Баде, Christolog.—286, у Боля, стр. 123 и др.

[4]) Глаголъ כָּרִיתָ (2 лиц. пр. сов. врем.) можетъ быть грамматически вѣрно передаваемъ и посредствомъ глагола «ты пронзилъ», или «ты открылъ». И употребленіе этого глагола въ свя-

ст. 39 псалма несогласимо особенное чтеніе этого мѣста у Ап. Павла въ настоящей главѣ посланія къ Евреямъ, гдѣ онъ, говоря о замѣнѣ ветхозавѣтныхъ жертвъ новою жертвою, принесенною I. Христомъ, въ подтвержденіе своей мысли между прочимъ ссылается на слова 7—9 ст. 39 псалма, какъ на сказанныя нѣкогда Христомъ. «Невозможно», говоритъ здѣсь Ап. Павелъ, «чтобы кровь тельцовъ и козловъ уничтожала грѣхи» (ст. 4), потомъ продолжаетъ: «посему Христосъ, входя въ міръ, говоритъ: жертвы и приношенія Ты не восхотѣлъ, но тѣло уготовалъ Мнѣ (*σῶμα δὲ κατηρτίσω μοί*)“..... (5—7 ст.). А между тѣмъ нѣтъ сомнѣнія, что это послѣднее чтеніе никакъ не можетъ считаться вполнѣ несогласнымъ съ подлиннымъ еврейскимъ чтеніемъ, такъ какъ оно вмѣстѣ съ LXX допущено Апостоломъ, а не введено въ посланіе кѣмъ либо инымъ [1]). Равнымъ образомъ, нельзя

зи съ אֹזֶן не препятствуетъ этому переводу. Поэтому эти слова современные экзегеты переводятъ посредствомъ почти всѣхъ показанныхъ глаголовъ.

[1]) Многимъ ученымъ (напр. Воссію, Люнеману) думалось, а многимъ (Гитцигу, Ольсгаузену, Гупфельду, Анеру и даже о. Вишнякову) и теперь кажется, что *σῶμα* явилось по ошибкѣ (напр. вмѣсто *ὠτία*), потому что къ слову *ὠτία* отнесено конечное Σ отъ предшествующаго слова, а слогъ «*τι*» ошибочно прочитанъ за «*μ*». (См. «О происхожденіи Псалтири», стр. 244). Но не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что еврейское чтеніе текста אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי было первоначальнымъ. Это доказывается еврейскими манускриптами и древнѣйшими переводами, изъ которыхъ въ нѣкоторыхъ читается: aures perforasti mihi, aures antem perfecisti mihi, aures antem perfodisti mihi (см. въ Полигл. Вольт. изд. 1654 г., парафразъ халдейскій, Вульгату, сирскій и др. переводы, напр., Акилы, Симмаха, Θеодотіона; срвн. Hupfeld. T. 2. S. 356). Несомнѣнно и то, что у LXX это мѣсто первоначально читалось такъ же, какъ читается теперь, потому что въ древнѣйшихъ манускриптахъ, напр. въ Александрійскомъ, Синайскомъ и лучшихъ изданіяхъ

предположить, чтобы Ап. Павелъ, самъ того не замѣчая, повторилъ ошибку LXX, какъ думается Шуману и нѣкоторымъ другимъ. Ап. Павелъ, какъ извѣстно, былъ хорошимъ знатокомъ Св. Писанія какъ въ его подлинномъ еврейскомъ текстѣ, который въ его время преимущественно употреблялся у палестинскихъ ученыхъ Іудеевъ, такъ и въ переводѣ LXX. Поэтому онъ не могъ быть введенъ здѣсь въ невольную ошибку. Наконецъ, положительно несправедливо нѣкоторые видятъ въ чтеніи Ап. Павла преднамѣренное измѣненіе первоначальнаго текста въ цѣляхъ приспособленія его къ мессіанскому смыслу. Ап. Павелъ взялъ свое чтеніе изъ перевода LXX. Потомъ, ему совершенно не было нужды прибѣгать къ этому измѣненію, потому что онъ доказываемую имъ мысль о замѣнѣ ветхозавѣтныхъ жертвъ новою жертвою, принесенною Іисусомъ Христомъ, основывалъ не на этихъ словахъ

LXX, напр. въ комплютенскомъ и римскомъ, это мѣсто читается: *σῶμα κατηρτίσω μοι*. Только въ нѣкоторыхъ текстахъ LXX, очевидно, исправленныхъ по еврейскимъ, читается: *ὠτία ἐσκάπσεις* или *ὠτία κατασκευάσεις*. То-же самое должно сказать и о чтеніи въ посланіи къ Евреямъ. Правильность чтенія LXX: *σῶμα κατηρτίσω μοι* подтверждается еще древнѣйшими переводами, сдѣланными съ него, напр. арабскимъ, эѳіопскимъ (см. Bibl. Poliglot., Вольтона). Въ посланіи же къ Евреямъ это чтеніе необходимо требуется, потому что безъ принятія этого чтенія нѣтъ возможности оправдать апостольскій намекъ на тѣло Іисуса Христа. Этотъ намекъ св. Отцами, напр. высокообразованнымъ св. Аѳанасіемъ считается за положительную и прямую мысль. Поэтому, только несправедливо игнорируя апостольскій намекъ и не обращая вниманія на святоотеческое указаніе, можно строить такое предположеніе, что будто Ап. Павелъ писалъ посланіе къ Евреямъ на еврейскомъ языкѣ и въ разбираемомъ мѣстѣ поставилъ שְׂאֵר (высшее), а не שְׁאֵר (тѣло) (см. Правосл. Собес. 1872 г. Дек.). Это ни на чемъ не основанное предположеніе совершенно исключаетъ мысль Апостола о тѣлѣ Христа, въ которомъ Онъ жилъ въ мірѣ.

псалма, а на другихъ, и дѣлая выводъ изъ трехъ стиховъ, приведенныхъ имъ, онъ даже выпускаетъ эти слова, какъ не имѣющія для него особенной важности (Евр. 10, 7—9). Но если всѣ три чтенія первоначальны, то спрашивается, какъ они могли образоваться, и особенно какъ могло образоваться чтеніе LXX? Въ виду этого мы и говоримъ, что слова 39 псалма: «ты окрылъ мнѣ уши» можно понимать различно, т. е. согласно со всѣми вышеуказанными объясненіями ихъ, но лучше понимать ихъ въ смыслѣ указанія на то прокалываніе уха, которое по закону символически означало закрѣпленіе въ рабствѣ, т. е., говоря иначе, лучше признать, что посредствомъ этого образно-символическаго выраженія псалма пѣвецъ высказалъ ту мысль, что Богъ опредѣлилъ, чтобы онъ былъ Божіимъ слугою, рабомъ, отъ котораго Онъ не хочетъ законныхъ жертвъ, а хочетъ всецѣлаго самопожертвованія. При этомъ послѣднемъ пониманіи разбираемаго мѣста можетъ остаться неприкосновеннымъ его чтеніе въ еврейскомъ, у LXX и у Апостола. Въ переводѣ LXX чрезъ замѣну слова *ὠτία*, означающаго одинъ изъ органовъ тѣла и вмѣстѣ духа, необходимый для фактическаго исполненія воли Божіей, словомъ *σῶμα*, означающимъ все тѣло, мысль псалма о всецѣломъ опредѣленіи псалмопѣвца на служеніе Богу выражается нѣсколько сильнѣе. Въ еврейскомъ текстѣ символомъ рабской преданности Богу служитъ лишь небольшая часть тѣла, а здѣсь все тѣло. Предпочитаемое нами пониманіе разбираемаго мѣста особенно гармонируетъ съ вышепоказаннымъ содержаніемъ всѣхъ прочихъ словъ пѣсни какъ этого стиха, такъ въ особенности послѣдующихъ. При этомъ пониманіи 7—9 ст. 39 псалма становится вполнѣ

понятнымъ, почему, напр., пѣвецъ говоритъ: «вотъ я иду исполнить волю Твою, Боже». Становится также очевиднымъ, что это исполненіе воли Божіей состоитъ во всецѣломъ пожертвованіи Богу всей своей жизни и всей дѣятельности, словомъ, всего своего существа, какъ всецѣло отдается своему господину рабъ, которому его господинъ, по закону, прокалываетъ ухо. Такъ, очевидно, понимали эти слова LXX, Ап. Павелъ и всѣ древніе христіанскіе толковники. Послѣдніе вслѣдъ за Ап. Павломъ единогласно утверждали, что въ словахъ: *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* пророчески указывается на совершеніе тѣла Господа, необходимаго для Его вхожденія въ міръ, для исполненія Имъ Своего спасительнаго служенія. Такъ понимали это выраженіе до послѣдняго времени весьма многіе замѣчательные западные экзегеты [1]). Это пониманіе сообразно и съ

---

[1]) Напр. Флацій, Бохартъ, Генгстенбергъ (Christol T. I, 219), Боль (Mess. Ps. S. 123), Баде (Christol. T. II), а также Штиръ и Деличъ (Comment. Ps. T. I. S. 313). Послѣдніе замѣчаютъ, что по закону рабу прокалывалось лишь одно ухо. Но само собой понятно, что пѣвецъ, взявши свой образъ для выраженія послушанія изъ закона, черезъ это вовсе не обязывалъ себя слѣдовать вполнѣ буквѣ законодательныхъ выраженій во всемъ своемъ поэтически-фигуральномъ представленіи. Притомъ же, какъ говоритъ Кнобель (сообщающій, что прокалываніе ушей, какъ символъ послушанія, существовало и у жителей Месопотаміи, у Арабовъ, Лидійцевъ и Карагѳенянъ), въ 7 ст. 39 псалма указывается на особенное всегдашнее преданіе себя на служеніе, (Bohl, Ibid.), «на вѣчное рабство», какъ говоритъ извѣстный знатокъ еврейскаго права Шаальшутцъ (Das Mosaisch. Rescht, S. 599). Такимъ же образомъ можетъ быть разрѣшено и возраженіе Гупфельда противъ этого пониманія, который говоритъ, что въ книгѣ Исходъ прободеніе обозначается посредствомъ техническаго глагола רָצַע (Psalm. T. III. S. 358). Къ тому же еще, и въ самой Торѣ, напр. въ 15 гл. 17 ст. Второзаконія, говорится: נָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת. Почему же поэтъ не могъ замѣнить глаголъ רָצַע глаголомъ כָּרָה?

историческимъ содержаніемъ псалма. Безъ сомнѣнія, Давидъ могъ назвать себя рабомъ Іеговы, какъ онъ называется во многихъ псалмахъ и у нѣкоторыхъ пророковъ (напр. у Іезек. 34, 23; 37, 27). Такимъ образомъ, разбираемое нами мѣсто относится къ Давиду, но вмѣстѣ съ тѣмъ и къ прообразованному имъ Мессіи—Іисусу, Который чрезъ воспріятіе тѣла, въ которомъ Онъ исполнялъ безграничное послушаніе волѣ Божіей, долженъ былъ сдѣлаться рабомъ Іеговы, какъ предсказывалъ объ этомъ пророкъ Исаія (40, 46). И дѣйствительно, Іисусъ Христосъ сдѣлался рабомъ, взявши на Себя, какъ выражается Ап. Павелъ, «зракъ раба и подобіе человѣка» (Филип. 2, 7). Къ Мессіи предсказанное въ 39 псалмѣ рабство идетъ даже больше, чѣмъ къ Давиду, особенно въ томъ его выраженіи, въ какомъ оно находится въ переводѣ LXX. Въ парафрастической передачѣ еврейскаго текста у LXX можно видѣть нѣкоторое чудесное божественное дѣйствіе, въ цѣляхъ совершенія спасенія человѣчества, чрезъ скорѣйшее распространеніе вѣры во Христа.

Точно такъ же и всѣ прочія слова трехъ стиховъ псалма, приведенныхъ Ап. Павломъ, тоже могли быть сказаны Давидомъ о себѣ. И Апостолъ, влагая ихъ въ уста Іисусу Христу, вовсе не отвергаетъ этого. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ совершенно справедливо относитъ ихъ къ Мессіи—Іисусу. Очень можетъ быть, Давиду было открыто, что Богу болѣе пріятенъ другой путь спасенія отъ грѣховъ, нежели совершавшійся чрезъ принесеніе внѣшнихъ законныхъ жертвъ, установленныхъ на-время, именно путь, имѣющій открыться чрезъ Мессію. Но такое отрицаніе жертвъ, какое находится въ псалмѣ и какого не встрѣчается даже у позднѣйшихъ пророковъ, рѣзко возстававшихъ про-

тивъ бездушныхъ, безсердечныхъ жертвъ (Ис. 29, 13), отрицаніе, вполнѣ тожественное съ тѣмъ, которое воспроизводится въ Новомъ Завѣтѣ Ап. Павломъ въ посланіи къ Галатамъ (3, 19), или въ посланіи къ Евреямъ, очевидно, никакъ не можетъ идти къ самому Давиду. Еще больше къ Давиду не можетъ идти рѣчь о замѣнѣ его послушаніемъ законныхъ жертвъ, которыя онъ обязанъ былъ приносить за свои грѣхи вмѣстѣ со всѣмъ народомъ Израильскимъ. Онъ не могъ загладить даже только своихъ грѣховъ, хотя бы и чрезъ пролитіе своей крови, потому что не могъ удовлетворить правдѣ Божіей и за себя, тѣмъ болѣе не могъ онъ этого сдѣлать за другихъ. Давидъ могъ говорить объ этой замѣнѣ, только имѣя въ виду своего великаго Потомка, съ пришествіемъ Котораго на землю это совершится. Полная отмѣна ветхозавѣтныхъ жертвъ приличествуетъ одному только Мессіи —Іисусу, Который принесъ Себя, какъ самаго чистѣйшаго и непорочнаго Агнца, въ жертву Богу для удовлетворенія правды Божіей за грѣхи всѣхъ людей, послѣ чего стали дѣйствительно не нужны ветхозавѣтныя жертвы, установленныя Богомъ въ цѣляхъ дѣтоводительства Евреевъ. Очевидно, предвидя это, Давидъ говорилъ въ 39 псалмѣ о замѣнѣ ихъ особеннымъ послушаніемъ Богу Единаго человѣка, а себя считалъ только органомъ, чрезъ который эта истинна была возвѣщена и который былъ прообразомъ имѣющаго въ полнотѣ совершиться въ Новомъ Завѣтѣ. Такое же предсказаніе о Мессіи, Который совершитъ милосердную замѣну ветхозавѣтныхъ жертвъ посвященіемъ всего Себя Богу за людей, находится у пророка Исаіи. Его עֶבֶד יְהוָה, во многомъ соотвѣтствующій рабу пѣсни 39 псалма, въ особенности подобенъ

ему въ опредѣленіи его къ смертной жертвѣ (53 гл.). Весьма аналогичное съ этимъ мѣсто находится также у Іереміи (30, 21), гдѣ почти то-же самое выражаетъ Іегова о князѣ, котораго пророкъ (въ 9 ст.) называетъ Давидомъ, какъ обыкновенно пророки любили называть Мессію. Относительно этого будущаго Давида здѣсь Іегова Самъ опредѣляетъ, чтобы онъ выступилъ заступникомъ за народъ Его, такъ какъ никто иной не могъ быть ходатаемъ за народъ предъ Богомъ. Изъ всего этого понятно, почему Ап. Павелъ вложилъ слова 7—9 ст. 39 псалма въ уста Мессіи и представилъ ихъ сказанными Іисусомъ Христомъ предъ Его Отцемъ, при Своемъ вхожденіи въ міръ. Конечно, говоря это, Апостолъ вообще указываетъ на фактъ божественнаго самоопредѣленія Іисуса Христа ко спасенію людей, не опредѣляя въ точности времени этого самоопредѣленія, но такъ какъ это самоопредѣленіе совершилось въ совѣтѣ Божіемъ тотчасъ же по паденіи первыхъ людей, то въ 39 псалмѣ чрезъ посредство Давида заявлено о фактѣ, бывшемъ съ Сыномъ Божіимъ въ давно прошедшемъ времени и имѣющемъ отношеніе къ далекому будущему, ко вступленію Мессіи на землю.

Примѣненіе пророчества къ исполненію его Апостолъ дѣлаетъ ближайшимъ образомъ въ стихахъ 8—10, а въ дальнѣйшемъ онъ дѣлаетъ выводъ, подкрѣпляя его новыми ссылками на мессіанскія пророчества. Такимъ образомъ, всестороннее слово своего увѣщанія онъ обставляетъ Писаніемъ, какъ неопровержимыми доводами, и называетъ это свидѣтельствомъ Святаго Духа (ст. 15).

Разбирая 9 стихъ, Вейссъ и Гофманъ останавливаются на заключительной его фразѣ. По замѣчанію

Вейсса, глаголъ ἀναιρεῖ (отмѣнилъ, уничтожилъ) Апостолъ употребляетъ только здѣсь, а его выраженіе: ἵνα στήσῃ (установилъ) совершенно аналогично съ ἱστῶμεν въ посланіи къ Римлянамъ (3, 31). «Второе», въ противоположность множеству жертвъ, установлено единократнымъ принесеніемъ І. Христомъ Себя въ жертву (Ср. 7, 27; 9, 12)[1]). Гофманъ же говоритъ, что здѣсь главная мысль заключается не въ томъ, что̀ первое и что̀ второе, а въ томъ, чего воля Божія желаетъ и чего не желаетъ. Она не желаетъ приношенія жертвенныхъ предметовъ, но хочетъ свободнаго и всецѣлаго самопожертвованія личности, какъ это сдѣлалъ Христосъ, входя въ міръ. Въ Христовомъ самопожертвованіи истинная воля Божія нашла свое исполненіе [2]). «In Christum, говоритъ Оригенъ, omnis hostia recapitulatur» [3]).

Въ 11 стихѣ говорится, что ни самыя постоянныя (ежедневныя) жертвоприношенія, ни разнообразіе ихъ, при наличности законныхъ жертвоприносителей—священниковъ[4]), никогда (οὐδέποτε) не могутъ уничтожить грѣховъ. И это, можно сказать, самое ужаснѣйшее

---

[1]) См. стр. 570. Въ 8 стихѣ Вейссъ, вмѣсто общепринятаго текста: θυσίαν καὶ προσφοράν, читаетъ θυσίας καὶ προσφοράς, основываясь на кодексахъ А. С. Д. и переводахъ Италійскомъ и Вульгаты. Аористъ глаголовъ οὐκ ἠθέλησας, οὐδὲ εὐδόκησας не препятствуетъ этому. См. у Делича стр. 463, гдѣ еще отмѣчается разность въ чтеніи κατὰ τὸν νόμον, а въ текстѣ В. κατὰ νόμον.

[2]) См. Weissagung. und Erfull. 2, 167.

[3]) См. у Делича стр. 464.

[4]) Вмѣсто ἱερεύς принятаго чтенія въ нѣкоторыхъ кодексахъ и переводахъ читается ἀρχιερεύς (напр. въ А. С., 15 минускулахъ, Сирійскомъ, Еѳіопскомъ, Армянскомъ), но принятое чтеніе болѣе соотвѣтствуетъ контексту рѣчи, потому что говорится о каждомъ (πᾶς), приносящемъ жертву καθ' ἡμέραν.

для чтителей ветхозавѣтныхъ учрежденій утвержденіе почти ничѣмъ не обосновывается. Очевидно, оно ставится на видъ какъ общеизвѣстное, всѣми и каждымъ испытанное. Вотъ почему отчасти справедливъ Вейссъ, ссылающійся для психическаго объясненія истины этого положенія на кн. Дѣяній (27, 20), гдѣ говорится о потерѣ всякой надежды на спасеніе отъ многодневной бури и непогоды. Такъ же должны были потерять надежду на спасеніе чрезъ жертвы и Евреи, видя постоянные опыты безплодности ихъ. Совсѣмъ иного характера и силы Христова жертва, о которой Апостолъ говоритъ далѣе (12—18 ст.). Совершивши ее однажды, Онъ возсѣлъ одесную Бога, слѣдствіемъ чего является прощеніе грѣховъ и ненужность новыхъ жертвъ. Въ удостовѣреніе этого (кромѣ свидѣтельства Духа Божія) указывается на покореніе Мессіи всѣхъ враговъ Его (Пс. 2, 8; ср. Евр. 1, 13) и на то духовное претвореніе вѣрующихъ, о которомъ пророчествовалъ Іеремія (31, 31—34; ср. Евр. 8, 10—12).

Какъ бы случайно брошенная мысль о покореніи Христу всѣхъ враговъ Его (въ ст. 13) могла имѣть для читателей существенное значеніе, не смотря на то, что она высказывалась отчасти и раньше. Она необходима какъ противоположеніе мыслямъ о страданіяхъ І. Христа, такъ смущавшихъ многихъ, особенно изъ числа Евреевъ, изъ которыхъ еще при жизни І. Христа многіе не могли примириться съ мыслію о незнатномъ происхожденіи, а тѣмъ болѣе о страданіяхъ Мессіи. И наоборотъ, они могли легко повѣрить Ему,

Въ 12 ст. вмѣсто *αὐτός* принятаго текста въ кодексахъ А, С, Д, Е (N) читается *οὗτος*. И это принимается за болѣе соотвѣтствующее значенію подлиннаго слова. (См. у Блеека стр. 328).

если Онъ покоритъ враговъ. Нынѣ еще не покорено Ему все, говорилъ Ап. Павелъ въ другомъ мѣстѣ (Евр. 2, 8; Срвн. 1 Кор. 15, 25), но это будетъ. Въ этомъ христіанская полнота надежды, которою нужно жить и воодушевляться. Такой ходъ мыслей Апостола можно представить и здѣсь, особенно при взглядѣ на дальнѣйшія мысли и увѣщанія его (19—25 ст.), которыми онъ воодушевляетъ читателей слѣдовать за Христомъ путемъ новымъ и живымъ, проложеннымъ Имъ въ небесное Святое святыхъ, куда Онъ вошелъ съ Своею плотію. Въ основѣ этого увѣщанія къ дерзновенному слѣдованію по Христѣ, какъ практическое приложеніе вышесказаннаго, лежитъ многое, уже ранѣе сказанное, какъ напр. наименованіе плоти Христа завѣсою. Однако, и здѣсь оно умѣстно, такъ какъ изложено болѣе просто и живо, что̀, конечно, говоритъ и о большей жизненной энергіи у Апостола какъ писателя, особенно по такимъ сложнымъ предметамъ, которые раскрываетъ онъ въ посланіи къ Евреямъ объ еврейскихъ религіозныхъ понятіяхъ.

Предтечею (*πρόδρομος*) на пути къ престолу благодати (4, 16) Христосъ названъ былъ въ 20 ст. 6 главы, а въ 8 ст. 9 главы говорилось, что этотъ, прежде закрытый путь Онъ открылъ Своею кровію (14 ст.). Еще яснѣе высказываетъ Апостолъ эту мысль теперь (10, 19), причемъ называетъ этотъ путь, политый кровію Христовой, новымъ (*πρόσφατον*), т. е. недавно открывшимся, и живымъ (*ζῶσαν*), т. е. такимъ, на которомъ всюду и во всемъ оказывается живая помощь силою крови — тѣла Христа (Срвн. Евр. 4, 12; 6, 19), какъ всегда живого Первосвященника и вмѣстѣ Сына въ великомъ дому Божіемъ (Срвн. 2,

17—18; 3, 6; 4, 16)[1]).

Хотя Апостолъ и назвалъ братьями своихъ читателей, однако это понятіе можно взять и въ болѣе широкомъ смыслѣ, въ отношеніи къ Евреямъ вообще (Римл. 9. 3), и въ болѣе узкомъ, по отношенію къ однимъ христіанамъ, потому что далѣе идутъ прикровенныя указанія на условія вступленія въ христіанское общество. Первымъ условіемъ для этого служитъ искренняя вѣра, а потомъ духовное кропленіе чистою, т. е. святою водой крещенія. Дальнѣйшія условія полученія всѣхъ грядущихъ благъ — твердая надежда на нихъ, взаимосодѣйствіе и помощь въ добрыхъ дѣлахъ, посѣщеніе обще-христіанскихъ собраній и удаленіе отъ грѣховъ, надъ чѣмъ Апостолъ останавливается съ нѣкоторою обстоятельностію, доказывающею, что были опасенія и за отпаденіе нѣкоторыхъ отъ вѣры. Также прикровенно говорилъ объ условіяхъ вступленія въ христіанское общество и св. Ап. Петръ (1 Петр. 1, 2). И это было необходимо какъ по неопредѣленности круга читателей, такъ и по святости и таинственности самаго предмета, напр. крещенія кровію, т. е. вѣры въ спасительную кровь Христа.

Очень оригинальное выраженіе находится въ 24 стихѣ о проявленіи любви: *εἰς παροξυσμόν*, т. е. въ болѣзни, напр. отъ огорченія (Срвн. Дѣян. 15, 39)[2]).

---

[1]) Частое воспроизведеніе мыслей, сказанныхъ раньше, говоритъ не о недостаткѣ ихъ, а о твердости и опредѣленности духовныхъ воззрѣній Апостола на разсматриваемые имъ предметы и обстоятельства, относительно которыхъ онъ часто не приводитъ цитатъ, но постоянно обосновываетъ ихъ многоразличными выясненіями и сопоставленіями.

[2]) У Ксенофонта этому слову придается похвальное значеніе, но, быть можетъ, потому, что языческій взглядъ на состояніе духа отличается отъ христіанскаго. Болѣе подробно о значеніи

Увѣщаніе о неоставленіи собранія (въ 25 ст.) показываетъ, что эти собранія были обычными во всѣхъ мѣстахъ первенствующей Церкви (1 Кор. 16, 2). Они созывались по нуждѣ въ общеніи, а также и для многихъ практическихъ цѣлей, напр. для взаимной помощи. Здѣсь выражалось и то исполненіе пророчествъ, по которому христіане должны образовать изъ себя особенный народъ (2 Мак. 2, 7). О неоставленіи этихъ собраній Апостолъ говорилъ и раньше (3, 12—13), но не такъ ясно и опредѣлено. Точно также о наступленіи свѣтлаго для христіанъ времени «приближающагося дня» и въ особенности о великомъ днѣ славы Церкви Христовой онъ сказалъ раньше въ посланіи къ Евреямъ (8, 8), но съ большею ясностію онъ высказался объ этомъ въ другихъ посланіяхъ (Римл. 13, 12; 1 Кор. 3, 13; 1 Сол. 5, 4—8), гдѣ съ одной стороны «днемъ» называется нравственно-свѣтлое состояніе христіанъ, а съ другой,—полное торжество ихъ. Такъ же, очевидно, должно разумѣть и это напоминаніе Апостола о приближеніи дня (онаго) [1]).

Отдѣлъ съ 26—31 стихъ представляетъ страшное предостереженіе и угрозу, какъ бы не гармонирующія съ спокойнымъ тономъ, въ которомъ доселѣ велась бесѣда. Но эту рѣзкую перемѣну тона можно объяснить характеромъ тѣхъ грозныхъ свидѣтельствъ изъ

и употребленіи этого слова говорится у Винера S. 169, а также и у Делича (См. стр. 489 и 490).

[1]) Въ текстѣ настоящаго мѣста (25 ст.) нѣтъ слова «оный» (*ἐκείνην*) и, повидимому, не должно быть, такъ какъ по контексту рѣчи здѣсь, очевидно, разумѣется не столь опредѣлительно тотъ день, о которомъ болѣе прямо говорится во второмъ посланіи къ Тимоѳею (1, 12. 18), откуда, повидимому, и вошло это добавочное слово въ русскій и другіе тексты. Впрочемъ, если принять во вниманіе 27 стихъ, то можно сказать, что и здѣсь отчасти должно разумѣть день оный—для однихъ свѣтлый и радостный, а для другихъ страшный.

Ветхаго Завѣта, которыя приводитъ Апостолъ. Поэтому тамъ, гдѣ онъ болѣе говоритъ отъ себя, напр. въ 26 стихѣ, слово его звучитъ не столь громоносно [1]). Тѣмъ не менѣе нельзя не отмѣтить этотъ отдѣлъ какъ патетическій попреимуществу. Ужасно указаніе на грядущій судъ. Еще поразительнѣе свидѣтельство о томъ, что всякій отступникъ отъ Моисеева закона карался смертію. Какое же наказаніе должно постигать того, кто отвергаетъ все значеніе дѣла искупленія, совершеннаго чрезъ пролитіе Христовой крови и многоразличныя благодатныя дѣйствія Св. Духа?! Апостолъ не даетъ на это опредѣленнаго отвѣта. Но онъ приводитъ громоносное слово Божіе: «Мнѣ отмщеніе, Азъ воздамъ» (Второз. 32, 35). И потомъ присовокупляетъ: «страшно впасть въ руки Бога живаго», о Которомъ псалмопѣвецъ говорилъ, что Онъ, живый на небесахъ, посмѣется надъ противниками Его и поругается надъ ними (2, 4).

Особенно виновными считаетъ Апостолъ тѣхъ отступниковъ, которые дѣлаютъ это сознательно, т. е. зная, что они оставляютъ истинную вѣру. О такихъ дерзкихъ противникахъ Господа законъ говорилъ: «да истребится душа та» (Числ. 15, 30; Второз. 17, 2—6). А Христосъ о сознательныхъ Божіихъ хульникахъ говоритъ, что «грѣхъ сей не отпустится ни въ сей, ни въ будущей жизни» (Мѳ. 12, 31; Марк. 3, 29; Лук. 12, 10).

[1]) Проф. А. А. Некрасовъ такъ переводитъ стихи 26—29: «ибо, если мы послѣ того, какъ получили познаніе истины, будемъ грѣшить самовольно, то въ жертвѣ нѣтъ уже побѣды надъ грѣхами, а есть страшный исходъ суда и пламя огня, имѣющіе покарать противниковъ. Кто отвергаетъ Законъ Моисея, тотъ безъ милосердія подвергается, при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ, смерти. Сколь тягостнѣйшему, думаете, наказанію повиненъ будетъ тотъ, кто пренебрежетъ Сыномъ Божіимъ и усмотритъ нѣчто обыкновенное въ крови Новаго Завѣта, которою освященъ»?

О страшномъ судѣ былъ намекъ въ 27 стихѣ 9 главы, но здѣсь (10, 27) это дѣлается внушительнѣе: говорится о страшномъ огнѣ и божественной ярости гнѣва Господня, какъ объ этомъ пророчествовалъ Исаія (26, 11) и предсказывалъ Самъ Іисусъ Христосъ (Мѳ. 24, 21—51; Марк. 13, 5—36). Мысль о тяжести впасть въ руки Господа взята изъ древне-библейскаго ученія (2 Цар. 24, 14). О воздаяніи и судѣ словами Второзаконія (32, 35) Апостолъ говоритъ въ посланіи къ Римлянамъ (12, 19). Но какая разница въ постановкѣ однихъ и тѣхъ же словъ здѣсь и тамъ! Замѣчательно и то, что Апостолъ приводитъ эти слова не по переводу LXX, гдѣ они звучатъ несравнено менѣе сильно и не по позднѣйшему мазоретскому чтенію, а по собственному перифразу [1]).

Съ 32 стиха Апостолъ непосредственно обращается къ читателямъ съ похвалою за ихъ недавнее доброе состояніе, видя въ немъ основаніе къ тому же и въ дальнѣйшемъ, при сохраненіи надежды и терпѣнія (ст. 32—36). Наконецъ, какъ истинный духовный отецъ, Апостолъ обнадеживаетъ, что вотъ, вотъ Грядый пріидетъ и не умедлитъ,—и тогда вѣрующіе спасутся, а невѣрующіе погибнутъ, (какъ предсказалъ пр. Аввакумъ, 2, 3—4). Мы же—вѣрующіе (не колеблющіеся), поэтому мы спасемся (ст. 37—39). Здѣсь апостольская благопопечительность о читателяхъ доходитъ до совершенства убѣдительности слова, въ которомъ онъ какъ отецъ и братъ сливается съ читателями во-

[1]) Деличъ предполагаетъ, что въ такой формѣ это библейское мѣсто было обычнымъ въ церковномъ употребленіи (См. стр. 499). Нашъ профессоръ А. Некрасовъ переводитъ эти слова такъ: «удовлетвореніе Мнѣ, воздаянія потребую». Этотъ переводъ хорошъ, но онъ не сохраняетъ силы подлинной рѣчи.

едино въ предметахъ надежды. Указывая, что они, подобно ему, тверды въ надеждѣ (мы не изъ колеблющихся), онъ этимъ одушевляетъ и другихъ къ твердому пребыванію въ христіанской вѣрѣ и надеждахъ, которыя служатъ опорою въ искушеніяхъ и гоненіяхъ, все болѣе и болѣе надвигавшихся на христіанъ и требовавшихъ предварительнаго подготовленія къ нимъ, что и дѣлаетъ Апостолъ премудро и одушевленно.

Намеки на прежнее доброе состояніе читателей Апостолъ дѣлалъ и раньше (6, 4), но не столь ясно и опредѣленно, какъ здѣсь. О тяжести же ихъ обстоятельствъ онъ писалъ Римлянамъ (12, 12). Что же касается сострадания, явленнаго ими Апостолу, то здѣсь, очевидно, имѣется въ виду фактъ, описанный въ книгѣ Дѣяній (28, 17—25). Рѣчь объ уготованномъ для нихъ нетлѣнномъ богатствѣ, лучшемъ, чѣмъ то, какое у нихъ было отобрано, ясно напоминаетъ Господнее слово объ этомъ (Мѳ. 6, 20), хотя тамъ употреблено *θησαυρός* (сокровище), а не *ὕπαρξις*, которое (по замѣчанію Блеека) сказано здѣсь въ соотвѣтствіе *ὑπαρχόντων* по позднѣйшему греческому употребленію (у Полибія и Лукіана). Это небесное богатство въ 35 стихѣ называется великимъ воздаяніемъ, многократно обѣщаннымъ (ср. 36 ст. съ 6, 12) и вполнѣ готовымъ къ осуществленію, только бы нашлось ему достаточное соотвѣтствіе въ терпѣливомъ исполненіи воли Божіей со стороны вѣрующихъ (36 ст.). Но при всей близости этого момента Апостолъ не опредѣляетъ его точно: «еще немного и вотъ, вотъ грядущій придетъ и не замедлитъ» (37 ст.). Неудивительно, что Апостолъ говоритъ такъ неопредѣленно, если и Самъ І. Христосъ говорилъ о Своемъ второмъ

пришествіи глубокотаинственно. «Какъ молнія, сверкнувшая отъ одного края неба, блистаетъ до другого неба, такъ будетъ и Сынъ человѣческій въ день Свой» (Лук. 17, 24). По мнѣнію Вейсса, слова о скоромъ пришествіи Господнемъ и о спасеніи вѣрующихъ (37—38 ст.) приводятся по древнему первоначальному тексту LXX изъ книги пр. Аввакума (2, 3—4) и отчасти Исаіи (26, 20).

Стихъ 39, удивительный по своей конструкціи, проф. А. А. Некрасовъ переводитъ такъ: «мы же люди не отчаянія (ὑποστολῆς) въ погибель души, но вѣры, во спасеніе ея» (т. е. души). Точность этого перевода весьма оправдывается какъ контекстомъ рѣчи, такъ и параллельнымъ къ нему мѣстомъ, находящимся въ первомъ посланіи къ Солунянамъ (5, 9. Ср. Лук. 17, 33) [1].

Глава 11.

Классическое опредѣленіе существа вѣры, при краткости своей, отличается глубокой содержательно-

---

[1]) Во многихъ кодексахъ и переводахъ принимается нѣсколько иное чтеніе 34 стиха, а именно: вмѣсто ἐν ἑαυτοῖς читается ἑαυτοὺς (вин. сь неопред.), ἐν οὐρανοῖς совершенно опускается. Слѣдуя теоріи, что болѣе простое (краткое) чтеніе есть болѣе первоначальное, ученые признаютъ и въ этомъ мѣстѣ болѣе правильнымъ краткое чтеніе, которое и приводится въ текстѣ Вейсса. Деличъ же относительно ἐν οὐρανοῖς замѣчаетъ, что это глосса, которая въ кодексѣ N выразительно указывается знакомъ † (см. стр. 504).—Относительно конструкціи 39 стиха Деличъ замѣчаетъ, что въ классической литературѣ такое построеніе необычайно, однако не безпримѣрно, причемъ указываетъ параллельное мѣсто въ «Апологіи» Платона, а также и у Демосѳена. (См. стр. 510).

стію. Поэтому оно является основнымъ какъ при начальномъ, такъ и при наивысшемъ наученіи вѣрѣ. Апостолъ и здѣсь, какъ почти и повсюду, явился съ своею обычною богословскою, а вмѣстѣ и съ пастырскою постановкою предмета. Опредѣливъ его кратко, точно и строго, онъ потомъ пространно изъясняетъ его въ многочисленныхъ примѣрахъ. Показавши лишь въ одномъ стихѣ всю глубину предмета, онъ раскрываетъ его широту болѣе чѣмъ въ 40 стихахъ, причемъ все сводитъ къ тому же, что и подало ему поводъ говорить столь пространо о вѣрѣ, т. е. чтобы читатели имѣли твердую вѣру во Христа и тѣмъ достигали возможнаго для нихъ духовнаго совершенства о Христѣ Іисусѣ. Что Апостолъ хотѣлъ здѣсь опредѣлить существо вѣры, это видно изъ того, что логическое удареніе находится на первомъ словѣ: δὲ (πίστις) (Срвн. 1 Тим 6, 6; Лук. 8, 11).

Существо вѣры прежде всего полагается въ осуществленіи (ὑπόστασις) ожидаемаго. Въ своемъ общедоступномъ объясненіи посланія къ Евреямъ[1]) мы уже высказали, что здѣсь видна сообразность съ воспріятіемъ христіанской вѣры читателями. Вейссъ же поясняетъ, что здѣсь дается намекъ на обѣтованныя блага будущаго[2]), причемъ онъ прибавляетъ, что Апостолъ, выдвигая впередъ ἐλπίς, противопоставляетъ отношеніе вѣры къ фактамъ (какъ въ 6, 18 и 10, 1), въ дѣйствительности которыхъ нельзя убѣдиться осязательно, а можно только путемъ вѣры, которая поэтому есть убѣжденіе (ἔλεγχος) въ такихъ невидимыхъ фактахъ. Слово ἔλεγχος употребляется только здѣсь, хотя гла-

---

[1]) См. стр. 99.

[2]) См. стр. 578.

голомъ отъ того же корня Апостолъ пользуется и въ другомъ мѣстѣ (1 Кор. 14, 24).

Столь же оригинально употребленіе слова πρεσβύτεροι (2 ст.) въ смыслѣ указанія на множество великихъ людей былыхъ временъ, руководствовавшихся вѣрою, какъ бы въ общее поощреніе (Лук. 4, 22). Стихъ 3 служитъ ближайшимъ разъясненіемъ второй половины 1 стиха, хотя въ то-же время выясняетъ вѣру и по внутреннему ея существу, въ особенности чрезъ употребленіе глагола νοοῦμεν, показывающаго, что въ ней находится и разсудочный элементъ—νοῦς, почему въ посланіи къ Римлянамъ (1, 20) говорится, что невидимое Божество дѣлается видимымъ чрезъ разумное (νοούμενα) разсматриваніе.

Говоря въ этомъ же стихѣ о твореніи міра, Апостолъ употребляетъ глаголъ καταρτίζω, въ значеніи котораго знатоки языка усматриваютъ указаніе на окончательное устроеніе міра (Срвн. Пс. 73, 16), а въ употребленіи τοὺς αἰῶνας (вмѣсто κόσμος)—указаніе на то, что міръ былъ созидаемъ или развивался во времени (Срвн. 1, 2) [1]). Хотя, какъ показано раньше, Апостолъ употребляетъ это слово довольно обычно, однако нельзя не признать его многозначительнымъ и въ этомъ отношеніи. Равнымъ образомъ весьма важенъ и тотъ способъ выраженія, какой Апостолъ употребляетъ относительно явленія міра изъ области невидимаго въ область видимаго (εἰς τὸ, по точному славянскому переводу: «во еже»), въ чемъ усматривается какъ бы преднамѣренность Божія, направленная къ тому, чтобы люди имѣли въ этомъ основу для вѣры [2]).

---

1) См. у Вейсса, стр. 579.

2) Въ русскомъ переводѣ эта мысль не дается съ такою

Въ 4 стихѣ съ грамматической стороны достойно замѣчанія то, что, употребивши слово πίστει въ дател. инструм., Апостолъ потомъ въ соотвѣтствіе этому говоритъ о вѣрѣ чрезъ мѣстоименія ἧς и αὐτῆς съ предлогомъ διὰ, причемъ наряду съ мыслью о вѣрѣ проводитъ мысль и о такой жертвѣ (θυσίαν), которая, съ одной стороны, была угодна Богу и служила знакомъ вѣры и праведности, а съ другой,—имѣла своимъ послѣдствіемъ невинное кровопролитіе (подобное Христову), совершенное братомъ-завистникомъ, о чемъ во всѣ времена возвѣщается всѣмъ, слушающимъ Божіе слово, въ особенности же Евреямъ. Такимъ образомъ, указаніе Апостола на примѣръ вѣры Авеля имѣетъ многостороннее значеніе, тѣмъ болѣе, что въ смыслѣ противоположенія вѣрующему Авелю здѣсь упоминается и не имѣющій вѣры Каинъ[1]).

Въ высшей степени искусно обставилъ Апостолъ дѣло вѣры Авеля. Не менѣе того премудро онъ поставляетъ дѣло вѣры Еноха (5 ст.). Пользуясь тѣмъ, что въ переводѣ LXX въ книгѣ Бытія (5, 24) говорится объ

ясностію, какъ въ греческомъ и славянскомъ текстѣ. «Было предназначено», говоритъ Вейссъ, «чтобы видимый міръ произошелъ не изъ такихъ явленій (φαινομένων), которыя по своему существу видимы (Срвн. Мѳ. 2, 7; 24, 30), но посредствомъ Божіей воли, чтобы происхожденіе міра было осязательно только для вѣры» (ibid.).

[1]) Какъ на одно изъ важнѣйшихъ значеній вѣры Авеля должно указать на то, что ею онъ получилъ оправданіе, которое по книгѣ Бытія заключалось въ томъ, что Богъ призрѣлъ на жертву Авеля (Быт. 4, 4), принесенную имъ для достиженія Божія благоволенія, которое и совершилось (Евр. 10, 38), по силѣ предъизображенныхъ ею страданій Христовыхъ, очищающихъ грѣхи всѣхъ вѣрующихъ въ Отца, а тѣмъ болѣе тѣхъ, которые оправданы (предъ убійцею) Самимъ Богомъ Отцемъ, всецѣло обвинившимъ Каина (Быт. 4, 10—12).

угожденіи Еноха Богу [1]). Апостолъ умозаключаетъ, что онъ и вѣровалъ потому, что безъ вѣры невозможно угодити Богу (ст. 6), почему естественно должно предположить, что сначала было засвидѣтельствовано (μεμαρτύρηται) [2]) это угожденіе Богу, заключавшееся въ вѣрѣ и благочестіи, потомъ уже совершилось и преложеніе одного вида бытія Еноха въ другой [3]).

Стихъ 6 несомнѣнно имѣетъ тѣсное соотношеніе съ пятымъ, какъ обосновывающій содержащееся въ немъ утвержденіе. Но онъ имѣетъ и самостоятельное значеніе какъ въ отношеніи къ читателямъ посланія, такъ и вообще ко всѣмъ, потому что о приходящемъ къ Богу сказано въ единственномъ числѣ (быть можетъ въ примѣненіи къ Еноху), а о взыскующихъ Его во множественномъ. Подъ взыскующими должно разумѣть главнымъ образомъ читателей посланія въ виду ихъ колебаній и неполнаго вообще приближенія къ Богу. Затѣмъ, слѣдуетъ еще обратить вниманіе на то, съ какою рѣшительностію Апостолъ говоритъ о необходимости вѣры какъ увѣренности въ бытіи Бога и въ Его мздовоздаяніи.

---

[1]) Въ русскомъ переводѣ съ еврейскаго это свидѣтельство кн. Бытія объ Енохѣ читается такъ: «И ходилъ Енохъ предъ Богомъ; и не стало его, потому что Богъ взялъ его».

[2]) Это засвидѣтельствованіе, очевидно, то-же самое, о которомъ говорилось во 2 стихѣ посредствомъ этого же глагола.

[3]) Это преложеніе выражается глаголомъ *μετέθηκεν*, который употребленъ и въ новогреческой Библіи, хотя и съ видоизмѣненіемъ: *μετέθεσεν*. (См. Библію, изданную въ Аѳинахъ въ 1882 г. подъ заглавіемъ: *Τά ἱερά γράμματα*). Тотъ же глаголъ употребленъ и въ 15 стихѣ 44 главы кн. Сираха. Быть можетъ, въ видахъ библіологическихъ не безполезно сказать, что въ солиднѣйшемъ изданіи славянской библіи 1891 г. это параллельное мѣсто изъ книги Бытія (5, 24) означено невѣрно, а именно **мѳ**, между тѣмъ какъ слѣдуетъ **мд**.

Апостолъ употребляетъ для этого краткое, но могучее слово δεῖ (Срвн. 2, 1). Мздовоздаятелемъ (μισθαποδότης) Богъ называется только здѣсь, хотя нѣчто подобное объ этомъ великомъ воздаяніи тѣмъ, кто живетъ богоищущей набожностію, говорится въ другомъ мѣстѣ (10, 35. Срвн. Дѣян. 10, 33; Римл. 2, 7). Что касается невозможности угодить Богу безъ вѣры, то объ этомъ Апостолъ отчасти говоритъ въ 38 стихѣ 10 главы, но не такъ строго опредѣленно и не съ такою широтою взгляда, рѣшительностію и обобщеніемъ. На этомъ основаніи главное положеніе 6 стиха стало такимъ же общеупотребительнымъ при сужденіяхъ о необходимости вѣры, какъ первыя слова этой главы—при сужденіи о существѣ вѣры.

Въ каждомъ лицѣ Апостолъ отмѣчаетъ особыя черты проявленія вѣры. Поэтому понятно, что Ною ставится въ заслугу то, что онъ создалъ ковчегъ и предупредилъ народъ о гибели (въ случаѣ его неисправленія), въ чемъ, конечно, нельзя не видѣть проявленія вѣры [1]). Но рѣчь Апостола о томъ, что Ной былъ наслѣдникомъ (κληρονόμος) правды (δικαιοσύνης) по вѣрѣ, кажется, имѣетъ болѣе широкое значеніе, т. е. она касается не одного только Ноя, но и всѣхъ истинно вѣруюшихъ въ Бога, которые, по Апостолу,

---

[1]) Достойно замѣчанія, что въ общепринятомъ славянскомъ текстѣ говорится о Ноѣ: «осуди (весь) міръ». Но въ греческихъ текстахъ слова «весь» нѣтъ, какъ нѣтъ его и въ лучшихъ древнѣйшихъ славянскихъ текстахъ. (См. Карпинскій Апостолъ XIII—XIV в., изданный преосв. Амфилохіемъ, со множествомъ другихъ текстовъ). Однако, если взять во вниманіе слова І. Христа относительно Савской царицы, какъ она своею вѣрою осуждала Евреевъ, современниковъ І. Христа, не внимавшихъ Ему (Лук. 11, 31), то можно допустить, что Ной донынѣ осуждаетъ весь міръ, который не вѣруетъ въ Божіи предопредѣленія.

во всѣ времена имѣли, имѣютъ и будутъ имѣть духовное наслѣдство (Срвн. 1, 14; 6, 12), которое можно получить не иначе, какъ по вѣрѣ, но лишь тогда, когда настанетъ время совершенства, котораго между тѣмъ тогда не было, почему всѣ ветхозавѣтные праведники не получили полнаго оправданія (11, 39—40). Слѣдовательно, слово Апостола объ оправданіи вѣрою, широкое вообще, по отношенію къ Ною должно понимать въ ограниченномъ смыслѣ представительства избранныхъ людей (κλῆρος), держащихся той нормы (νόμος), которою обусловливается полученіе благъ, обѣщанныхъ вѣрующимъ [1]). *Δικαιοσύνη* только въ позднѣйшее время сдѣлалось словомъ, опредѣляющимъ спеціальное значеніе оправданія и праведности, почему славянскій переводъ можно считать болѣе вѣрнымъ, именно въ смыслѣ «*правды*», т. е. жизни соотвѣтственной вѣрѣ [2]). Въ этомъ именно смыслѣ св. Ап. Петръ называетъ Ноя проповѣдникомъ правды и слово это выражаетъ чрезъ *δικαιοσύνης* (2 Петр. 2, 5).

---

[1]) См. у Вейсса, стр. 580.

[2]) Корнемъ слова *δικαιοσύνη* служитъ *δίκη*, что значитъ: способъ, или обычай какъ норма поведенія и отношенія, право, правовой порядокъ. Такимъ образомъ, *δικαιοσύνη* по существу—юридическое понятіе. Оно предполагаетъ согласіе лица съ нравственной нормой и сознаніе этого согласія. У Гомера словомъ *δικαιότατος* обозначается тотъ, кто выполняетъ свои обязанности къ богамъ и людямъ. По Сократу, *δίκαιος=νόμιμος*. Такъ какъ у Евреевъ нравственной нормой служили не государственные законы или традиціи, а божественный законъ, то здѣсь *δίκαιος* тотъ, кто вѣренъ закону (Пс. 4, 2; Притч. 12, 25; 20, 8; 30, 12; Ис. 61, 8; 57, 1). Если же норма *δικαιοσύνης* есть воля Божія, то и оцѣнка этого свойства можетъ быть не иначе, какъ съ точки зрѣнія закона Божія. Поэтому необходимо признать, что это слово имѣетъ смыслъ относительный, указывающій на сравнительную богоугодность. (См. у Мышцына стр. 111—115).

Авраамъ былъ полнымъ представителемъ вѣры, поэтому выясненію его вѣры Апостолъ посвящаетъ многія строки, причемъ сначала указываетъ его вѣру, такъ сказать, по существу, говоря, что онъ по внушенію Божію, руководясь вѣрою, оставилъ родину и пошелъ въ землю, указанную ему Богомъ. Далѣе же эта вѣра выясняется въ образѣ его переселенческой жизни, въ которой онъ всѣ надежды возлагалъ на будущее, на жилище небесное. Въ этомъ отмѣчается второй элементъ вѣры—увѣренность въ желаемомъ и ожидаемомъ, какъ въ настоящемъ. Третій элементъ вѣры Авраамовой, въ которомъ увѣренность вѣры сочетается съ увѣренностію надежды, заключается въ ея мессіанскомъ характерѣ. Мессіанскія ожиданія получаютъ здѣсь свое должное мѣсто въ указаніи на Исаака и Іакова, какъ наслѣдниковъ мессіанскихъ обѣтованій, и въ особенности на будущее потомство ихъ, равночисленное звѣздамъ небеснымъ и песку морскому. Наконецъ, въ указаніи на приношеніе въ жертву Исаака дается непосредственно мессіанскій прообразъ, причемъ, хотя и мимоходомъ, дается понять, что Авраамъ имѣлъ вѣру и въ воскресеніе мертвыхъ. Такимъ образомъ, изображеніе вѣры Авраама представлено Апостоломъ съ возможной полнотой, въ исторически богословской послѣдовательности (ст. 8—19).

Въ частности безусловную полноту вѣры Авраама Апостолъ отмѣчаетъ въ томъ, что онъ безпрекословно пошелъ въ землю, которой не зналъ (Срвн. Дѣян. 7, 4), между тѣмъ какъ Евреи, не смотря на свою многочисленность, по выходѣ изъ Египта, не рѣшились идти туда, не развѣдавъ прежде объ этой землѣ чрезъ особыхъ довѣренныхъ лицъ.

Вѣра Авраама, какъ увѣренность въ Промыслѣ

Божіемъ, сказывалась и въ томъ, что земля, въ которой онъ жилъ, хотя и была обѣтована ему, однако фактически ему не принадлежала. Она была обѣтована ему въ лицѣ наслѣдниковъ и сонаслѣдниковъ даннаго ему обѣтованія [1]). Что касается города, ожиданіемъ котораго жилъ Авраамъ, то хотя объ этомъ говорится въ Апокалипсисѣ (21, 14), однако нельзя не признать выраженіе этой мысли оригинальнымъ, особенно по отношенію къ Богу, Который только здѣсь (въ 10 ст.) называется художникомъ (τεχνίτης) и строителемъ (δημιουργός). (Срвн. 2 Макк. 4, 1).

Не въ меньшемъ жизненномъ противорѣчіи съ обѣтованіями жила и Сарра, и потому естественно она могла засмѣяться, когда услышала великое слово странниковъ (не зная того, кто они) о происхожденіи отъ нея множества людей. Но когда она узнала, кто были странники, то ея вѣра укрѣпилась и потому она сдѣлалась способною родить, будучи по старческому возрасту неспособною къ тому [2]). А такъ какъ ея вѣра была велика, то велико было и потомство ея. Въ этомъ словѣ, повидимому, очень выступаетъ земной элементъ, но онъ одухотворяется тою высшею цѣлію,

---

[1]) Апостолъ говоритъ, что Авраамъ смотрѣлъ на занимаемую имъ землю какъ на чужую, а св. архидіаконъ Стефанъ говорилъ даже и больше, что и Самъ Богъ не давалъ ему (полноправія) обладать этой землей ни на стопу ноги, обѣщая дать ее во владѣніе ему и потомству его, *по немъ*, когда онъ еще былъ бездѣтнымъ (Дѣян. 7, 5).

[2]) Нужно замѣтить, что только здѣсь (въ 11 стихѣ) говорится съ такою необычайною обстоятельностію о силѣ участія каждаго пола въ зарожденіи. Въ греческихъ кодексахъ о неплодствѣ Сарры въ 11 стихѣ не говорится, но несомнѣнно были и такіе тексты, на которыхъ основывается эта вставка, находящаяся въ очень древнихъ славянскихъ переводахъ, напр. Слѣпчанскомъ X в., Карпинскомъ XIII в. (См. у преосвящ. Амфилохія).

къ которой все направляется, т. е. къ уготовленію вѣрующихъ и къ склоненію невѣрныхъ къ вѣрѣ, да всяко нѣкіи спасены будутъ (1 Кор. 9, 22) о Христѣ Іисусѣ, Господѣ Спасителѣ. Но если въ этомъ и подобномъ даются нѣкоторыя слабыя земныя надежды, то въ послѣдующемъ (13 ст.), повидимому, внушается полное разочарованіе по отношенію ко всему земному, потому что говорится, что всѣ патріархи, столь твердо вѣровавшіе, умерли, не получивши обѣтованій. Значитъ, логическая сила мысли Апостола заключается не въ скорѣйшемъ полученіи такихъ или иныхъ обѣтованій, а въ томъ, чтобы получить ихъ полноту, въ надеждѣ на которую жили патріархи и съ вѣрою въ которую они *почили*. Такимъ образомъ, нужно не съ безнадежностію о будущемъ взирать на смерть патріарховъ, а подражать имъ въ радостной надеждѣ [1]) на будущее, даже до смерти и откровенія небеснаго отечества съ градомъ Божіимъ, устроеннымъ Отцемъ всѣхъ тамъ, гдѣ находится настоящее отечество всѣхъ [2]). И потому, какъ патріархи считали себя повсюду странниками и пришельцами, такъ и ихъ потомки, Евреи, къ которымъ писалъ Апостолъ, не должны особенно уповать на временныя и неисполнявшіяся праотеческія обѣтованія (относительно владѣнія землей обѣтованной и связанныхъ съ нею законовъ и обязанностей), но смѣло войдти въ новый сонмъ Божіихъ избранниковъ, отдавшись руководству Мессіи Спасителя, предъизобра-

1) Самъ Іисусъ Христосъ засвидѣтельствовалъ, что Авраамъ видѣлъ день Его и возрадовался (Іоанн. 8, 56).

2) По мнѣнію Вейсса, желаніе патріарховъ получить небесное отечество остается и теперь, потому что они еще въ шеолѣ (См. стр. 582).

женнаго праотцемъ Исаакомъ, уготовившимъ себя на всѣ страданія, до смерти включительно.

Въ вѣрѣ все своеобразно, такъ что въ ней возможны самые обратные антитезы: невидимое—для вѣры видимо; будущее, еще не совершившееся, уже представляется какъ сбывшееся.

Поэтому неудивительно, что Богъ чрезъ Исаака обѣщалъ дать обѣтованнаго еще въ раю побѣдителя виновника грѣха—святое сѣмя (жены) и потомъ того же посредника происхожденія святаго сѣмени предназначилъ въ жертву Себѣ. И люди вѣры не нашли въ этомъ ничего страннаго, а нашли только возможность несбычайнаго, чудеснаго, потому что для вѣры чудеса столь же удобопріемлемы, какъ и всякіе другіе факты божественнаго дѣйствія въ мірѣ, такъ какъ всемогущество Божіе не имѣетъ границъ. Чудо, понимаемое въ обычномъ смыслѣ, надъ Исаакомъ не совершилось, но чудо вѣры Авраама и Исаака открылось во всей полнотѣ и совершенствѣ. Этому чуду вѣры и должны внимать читатели посланія, смущавшіеся искушеніями отъ разныхъ маловажныхъ бѣдъ и злостраданій, особенно со стороны ближнихъ, которые между тѣмъ и сами не знали, что творили, убивая Христа и преслѣдуя Его послѣдователей. Слѣдовательно, нужно предаться волѣ Божіей, какъ Авраамъ и Исаакъ, потому что Богъ, Единый Премудрый, вѣдаетъ, какъ разрѣшить всѣ человѣческія антиноміи и устроить ко благу все, даже искушенія, обращая ихъ въ поучительное сказаніе и притчу (παραβολῇ) [1]).

Такая великая и важная постановка дѣла, столь

---

[1]) О жертвоприношеніи Исаака какъ объ искушеніи говорится въ книгѣ Бытія (22, 1). Относительно же приточности

легко усвояемаго всѣми (какъ жертвоприношеніе Исаака), показываетъ, сколь глубокомысленно все обдумано было Апостоломъ, а вѣрнѣе: какъ духоносно онъ выразилъ это кратко и содержательно, а вмѣстѣ и глубоко-поучительно для читателей, смущавшихся слѣдовать за страдальцемъ Іисусомъ и въ то-же время глубоко чтившихъ страдальцевъ-праотцевъ Авраама и Исаака.

Далѣе (въ 20—21 ст.) Апостолъ говоритъ о благословеніи Исаакомъ Іакова, а Іаковомъ сыновъ Іосифа, который завѣщалъ, при смерти своей, вынести изъ земли египетской кости его. Здѣсь, какъ бы увлекаемый ассоціаціей идей объ Іосифѣ, Апостолъ не сказалъ о важномъ благословеніи Іуды, о чемъ между тѣмъ такъ обстоятельно говорится въ Писаніи, какъ не сказалъ и о благословеніи другихъ сыновей Іакова. Можетъ быть, это обстоятельство и было причиною оставленія этого, тѣмъ болѣе, что если въ благословеніи Іуды было важное мессіанское значеніе (такъ сказать, принципіальное), то въ благословеніи сыновей Іосифа (какъ болѣе общеизвѣстнаго) было нѣчто болѣе для всѣхъ внушительное и даже таинственное (въ поклоненіи на верхъ жезла [1]).

Должно сказать и то, что здѣсь Апостоломъ выдвигаются факты, имѣвшіе мѣсто въ предсмертные

можно сказать, что она очень многосторонняя и прежде всего заключается въ томъ, что Богъ въ соотвѣтствіе чуду вѣры явилъ чудо милости, указавши необходимаго для жертвы агнца, прообразовавшаго (приточно) Агнца, вземлющаго грѣхи міра.

[1] Вейссъ полагаетъ, что Іаковъ молился и готовился къ благословенію и потому склонилъ свою голову на жезлъ. Въ молитвенномъ настроеніи могъ быть Іаковъ и потому, что въ это время Іосифъ клялся предъ нимъ въ томъ, что тѣло Іакова будетъ перенесено въ землю обѣтованную (Быт. 47, 31).

моменты. Извѣстно, что въ эти моменты высказывается все существенное, чѣмъ жила и дышала душа умирающаго, на что она надѣялась и чѣмъ должны духовно жить и преемники духовнаго наслѣдія. Выдвигая эти трогательныя событія глубокой старины, Апостолъ говоритъ, что Исаакъ вѣрою въ будущее благословилъ Іакова. (Въ чемъ это будущее,—это предполагается понятнымъ для читателей, потомковъ Исаака). Іаковъ тоже умиралъ съ вѣрою въ будущее, которое и сказалось въ священномъ благословеніи не только сыновей, но и внуковъ. Знаменитый Іосифъ тоже жилъ будущимъ и потому, подобно отцу своему, завѣщалъ вынести изъ грѣховнаго Египта хотя бы кости свои, чѣмъ засвидѣтельствовалъ, что онъ раздѣлялъ съ своимъ родомъ всѣ славныя спасительныя чаянія его, а потому на все довольство своей жизни смотрѣлъ какъ на нѣчто преходящее, за которымъ видѣлось то, что Богъ силенъ оживить и кости, облекши ихъ болѣе славнымъ покровомъ, о которомъ воздыхалъ другой праведникъ, столь же счастливый, но также не всегда. И опять, какая поучительность и какое разнообразіе сюжетовъ и примѣровъ, достойныхъ подражанія, для читателей, меньшихъ своими страданіями, но не меньшихъ надеждами на славное будущее! Такою же надеждою на славное будущее руководствовались и родители Моисея, всячески спасая его отъ убіенія. Вѣра Моисея характеризуется многими чертами, изъ которыхъ первою была та, что онъ отказался отъ общенія со всею пышностію жизни египетскихъ царей, предпочитая раздѣлять страданія вѣрующихъ въ Бога, считая поношеніе о Христѣ неизмѣримо выше всѣхъ египетскихъ сокрóвищъ, несравнимыхъ съ тѣмъ, что Богъ уготовалъ вѣрующимъ

въ Него. Далѣе же говорится, что онъ, оставляя Египетъ, такъ твердо вѣрилъ въ славное будущее, что оно было какъ бы осуществленнымъ, живымъ выраженіемъ чего было совершеніе Пасхи и избавленіе отъ смерти первенцевъ еврейскихъ и убіеніе первенцевъ египетскихъ, потомъ славное исшествіе изъ Египта и, наконецъ, самое странствованіе, полное чудесъ, изъ которыхъ Апостолъ указываетъ только три, опредѣляющія три важнѣйшихъ момента: начало путешествія, развѣдываніе о землѣ обѣтованной и вступленіе въ нее [1]).

И все это передается только въ 8 стихахъ. Замѣчательная краткость и въ то-же время содержательность и опредѣленность обрисовки предмета, сколь великаго самого по себѣ, столь же важнаго по сознанію читателей, глубоко чтившихъ Моисея и почитавшихъ достойнымъ подражанія все, что узаконялось его примѣромъ.

Апостолъ по возможности вездѣ соблюдаетъ историческую послѣдовательность событій и даже нерѣдко приводитъ библейскія выраженія. Поэтому упоминаніе о Христовомъ позорѣ, замѣчательное и само по себѣ, знаменательно еще потому, что оно сказано по отношенію къ Моисею, чѣмъ, такъ сказать, вполнѣ опредѣлительно сказано о мессіанскихъ ожиданіяхъ этого великаго пророка, о которомъ въ этомъ отношеніи св. арх. Стефанъ говоритъ болѣе подробно въ слѣдующихъ словахъ: «пророка воздвигнетъ Го-

---

[1]) Многое великое и важное опускаетъ Апостолъ, какъ напр. призваніе Моисея, гдѣ открывалось ему Божіе существо, по мѣрѣ вѣры его, а также и законодательство, чего между тѣмъ ясно касается архидіакомъ Стефанъ (Дѣян. 7, 30—44). Но у св. Стефана была иная цѣль—обличить жестоковыйность Евреевъ, Апостолъ же направляетъ все къ возбужденію вѣры и потому на этотъ разъ какъ бы намѣренно избѣгаетъ того, что могло служить для нихъ печальнымъ напоминаніемъ, оставляя все это другому мѣсту и времени.

сподь Богъ вашъ изъ братьевъ вашихъ, какъ меня. Его слушайте». (Дѣян. 7, 37; Срвн. Второз. 18, 15). Такимъ образомъ, свидѣтельство Апостола объ опредѣленномъ мессіанскомъ ожиданіи Моисея не одиночно. Но оно еще болѣе явится несомнѣннымъ, если взять во вниманіе все множество мессіанскихъ понятій, находящихся въ Пятокнижіи Моисея. Великую важность имѣетъ и общее наименованіе здѣсь всего дѣла Мессіи Христовымъ поношеніемъ (τον ὀνειδισμόν Χριστοῦ), которымъ, съ одной стороны, опредѣляется уничиженное состояніе Христа, а съ другой,—все то, что въ страдальческой жизни Моисея было прообразомъ этого поношенія Христа, которое неизбѣжно стало общимъ удѣломъ всѣхъ Его послѣдователей, какъ объ этомъ ясно сказалъ Апостолъ въ отношеніи къ читателямъ (10, 33). Поэтому можно сказать, что напоминаніе о Христовомъ позорѣ въ разсказѣ о Моисеѣ было глубоко-преднамѣреннымъ. Имъ Апостолъ какъ бы такъ говорилъ своимъ читателямъ —Евреямъ: «самъ Моисей, великій пророкъ, законодатель и вождь Евреевъ, не стыдился позора Христова. Можно ли, поэтому, стыдиться его вамъ, заурядным Евреямъ и притомъ вѣрующимъ во Христа, уже пришедшаго и, слѣдовательно, болѣе скоро имѣющаго возможность исполнить всѣ истинно великія мессіанскія надежды ваши?» [1]). И относительно презрѣнія

---

[1]) «Поношенія поносящихъ нападоша на мя. Ты (Господи) вѣси поношеніе мое»! взывалъ другой прообразъ страдальца Христа въ мессіанскомъ псалмѣ (68, 11, 20. 21) и пророчески возвѣщалъ: «помощь Твоя, Боже, да возставитъ мя (30) Внемлетъ Господь нищимъ и не пренебрегаетъ узниковъ Своихъ» (34). Такъ же смотрѣли и многіе другіе праведники на свое поношеніе, бывшее на нихъ по силѣ вѣры ихъ. «Мы сдѣлались поношеніемъ у сосѣдей и посрамились у окружающихъ насъ», говорилъ псалмопѣвецъ Асафъ (Пс. 78, 4).

Моисеемъ всѣхъ египетскихъ имуществъ и сокровищъ, можно думать, сказано было Апостоломъ примѣнительно къ состоянію читателей, описанному тоже ранѣе, гдѣ все это заключается увѣщаніемъ: «итакъ, не оставляйте упованія вашего, которому предстоитъ великое воздаяніе» (10, 35). То-же самое внушается и здѣсь напоминаніемъ о томъ, что Моисей взиралъ на воздаяніе, подъ которымъ можно разумѣть воздаяніе и общее, и частное, уготованное твердымъ поборникамъ вѣры въ Бога и страдальцамъ за вѣру въ Него, что особенно вытекаетъ изъ упоминанія о кратковременности земныхъ наслажденій, особенно грѣховныхъ, какія практиковались у язычниковъ въ Египтѣ и къ которымъ бываютъ склонны всѣ нетвердые въ вѣрѣ, за что нерѣдко искушаются выпадающими на ихъ долю злостраданіями, какъ это отчасти было и съ первыми читателями этого посланія.

Достойно замѣчанія, что Апостолъ, говоря о гнѣвѣ фараона на Моисея, упоминаетъ только объ оставленіи имъ царскаго дома, а о той причинѣ, которая указывается въ книгѣ Исходъ (2, 12—15), т. е. объ убіеніи Египтянина, онъ не упоминаетъ, объясняя все дѣло вѣрою. Между тѣмъ первомученикъ Стефанъ указалъ и на эту причину (Дѣян. 7, 24). Очевидно, Апостолъ всемѣрно старался ничѣмъ не навести никакой тѣни осужденія на Моисея, какъ очень чтимаго Евреями ихъ пророка и вождя, законодавца и посредника [1]).

[1]) Изъ этого ясно открывается неосновательное сужденіе тѣхъ ученыхъ, которые нападаютъ на Апостола Павла, какъ бы увлекшагося полемикой и потому допустившаго рѣзкости опрометчивыхъ преувеличеній въ уничижительныхъ сужденіяхъ насчетъ закона и (какъ говоритъ одинъ изъ нихъ) платившаго іудействующимъ агитаторамъ равною монетою (Profes. Ern. Dab-

Представленіе полнаго единенія Моисея съ народомъ Божіимъ было столь глубоко внѣдрено въ умѣ Апостола, что онъ, говоря о совершеніи Пасхи всѣмъ народомъ еврейскимъ, относитъ это дѣйствіе и въ частности пролитіе крови агнцевъ къ Моисею, но вслѣдъ же за тѣмъ говоритъ, что это совершалось, чтобы не были истреблены первенцы ихъ (?), т. е. народа Божія, о которомъ какъ бы мимоходомъ сказано было еще въ 25 стихѣ [1]).

Въ стихѣ 29 онъ даже и не называетъ опредѣленно, кто прошелъ море какъ сушу, зная, что это вѣдомо всѣмъ читателямъ его посланія. Употребленіе слова πεῖρα (испытаніе) показываетъ, что Египтяне совершали свой переходъ, испытавши его и убѣдившись, что онъ возможенъ и однако они погибли, а это доказываетъ, что это было дѣломъ, совершившимся по силѣ вѣры (чудомъ вѣры).

Въ 30 стихѣ Апостолъ не опредѣляетъ, по чьей вѣрѣ пали Іерихонскія стѣны, предоставляя читателямъ самимъ понять, что здѣсь была дѣйственною вѣра всего народа, наипаче же тѣхъ, кто принималъ участіе

schutz. Die urchristliche Gemeinden sittengeschich. Bilder, Leipzig, 1902. S. 118. См у Глубоковскаго въ книгѣ «Благовѣстіе христіанской свободы», 143 стр, 1 прим. Проф. Глубоковскій на основаніи изслѣдованія посланія къ Галатамъ утверждаетъ, что стремленія іудействующихъ далеко не были такъ фанатичны, какъ представляютъ ихъ нѣкоторые ученые (стр. 139 — 149); но что это былъ, такъ сказать, общій порокъ духовной жизни, которому нужно было указать правильное русло, что Апостолъ и сдѣлалъ какъ чрезъ посланіе къ Галатамъ, такъ и чрезъ посланіе къ Римлянамъ, а еще болѣе чрезъ посланіе къ Евреямъ, гдѣ все дорогое для іудеистовъ разсматривается очень спокойно и съ самымъ полнымъ уваженіемъ того, что было дорого для нихъ.

[1]) Вейссъ считаетъ примѣчательнымъ въ 28 стихѣ употребленіе формы глагола πεποίηκεν, какъ опредѣляющей дѣйствіе, продолжающееся въ настоящее время, что особенно открывается изъ снесенія этого мѣста съ книгой Исходъ. (См. стр. 585).

въ священно-таинственномъ обхожденіи Іерихонскихъ стѣнъ, послѣ котораго пали эти стѣны, открывшіе свободный входъ почти во всю обѣтованную землю [1]). Вмѣстѣ съ праведными—Іисусомъ Навиномъ, Халевомъ и подобными имъ—обходили стѣны Іерихонскія и люди грѣшные, которые и вошли въ землю обѣтованную, по силѣ ихъ вѣры, хотя лишь временной и слабой. Но этого мало. Апостолъ находитъ возможность сказать доброе слово и о блудницѣ Раави, насколько она явила свою вѣру, безстрашно принимая еврейскихъ соглядатаевъ, за что и получила возможное воздаяніе, т. е. жизнь, которой между тѣмъ лишились не повѣрившіе тому, что Вседержитель отдалъ эту землю Евреямъ, о чемъ между тѣмъ всѣ были предувѣдомлены безчисленными знаменіями и чудесами, изъ которыхъ еще первое навело великій страхъ и ужасъ на всѣхъ окрестныхъ жителей, какъ выразительно повѣствуетъ о томъ священный бытописатель (Іис. Нав. 2, 9—11) [2]).

«Мытари и блудницы впередъ васъ идутъ въ царство Божіе», говорилъ Іисусъ Христосъ Евреямъ, разными примѣрами убѣждая ихъ воспользоваться Его

---

1) «Это разрушеніе (стѣнъ) было подлинное дѣйствіе вѣры: не силою оружія и не какою либо хитростію человѣческою, но существенно божественною силою совершенно пали и разрушились оныя крѣпкія стѣны», говоритъ преосв. Ириней (см. стр 202). Въ особенности же силу народной вѣры доказываетъ то, что обхожденіе совершалось седмижды, въ чемъ нельзя не видѣть и настойчивости въ силѣ упованія на чудесную помощь Божію.

2) Здѣсь говорится о возвращеніи соглядатаевъ инымъ путемъ (2, 22), но въ текстѣ посланія ни въ греческомъ, ни въ древнеславянскомъ объ этомъ не говорится (См. напр. Карпинскій Апостолъ, а равно Библію 1581 г.) Въ Кіевскомъ изданіи 1778 года уже являются слова: «инымъ путемъ изведенъ», хотя и въ скобкахъ.

благовѣстіемъ (Мѳ. 21, 31). Такъ же и Ап. Павелъ убѣждаетъ Евреевъ быть вѣрными Христу многоразличіемъ образовъ и формъ древней вѣры. Какъ въ одномъ изъ предшествующихъ отдѣловъ онъ всю силу высокаго убѣжденія приберегъ къ концу, такъ здѣсь, напротивъ, онъ довелъ дѣло до такой тонкости, что представляетъ возможнымъ входъ въ христіанское общество внѣ зависимости отъ праведности по закону, выставляя особый законъ вѣры и праведность по вѣрѣ, о чемъ весьма опредѣленно сказалъ и Ап. Іаковъ, указывая на тотъ же примѣръ Раави (2, 25) [1]). Хотя оправданіе Раави имѣетъ во всѣхъ отношеніяхъ ограниченное значеніе, однако и оно многознаменательно по отношенію къ призываемымъ къ вѣрѣ и къ твердому пребыванію въ ней. Если бы Апостолъ не былъ такъ остороженъ, то онъ могъ бы здѣсь сказать нѣчто подобное словамъ Христа: «отъимется отъ васъ царствіе Божіе и дано будетъ народу, творящему плоды Его» (Мѳ. 21, 43), если вы не будете вѣровать въ Бога и Христа (Мессію) Его. Но Апостолъ не сказалъ ничего подобнаго, чтобы ничѣмъ не отклонить отъ вѣры своихъ читателей. И потомъ, онъ не имѣлъ времени, чтобы историческіе примѣры вѣры прерывать нравоученіями, которыя онъ оставляетъ къ концу посланія, а пока стремится «быстро» (*βραχέων*—13, 22) [2]), хотя и обобщенно, до-

---

[1]) Здѣсь находятся слова объ изведеніи соглядатаевъ другимъ путемъ какъ въ греческихъ текстахъ, такъ и въ переводахъ. Отсюда, вѣроятно, эти слова и внесены въ текстъ посланія къ Евреямъ.

[2]) Вейссъ отмѣчаетъ въ 32 стихѣ оригинальное выраженіе, *ἐπιλείψει* (не достанетъ) и прекрасное употребленіе причастія *διηγούμενον*, вмѣсто неопр. наклоненія, и въ то-же время замѣча-

кончить свою краткую исторію примѣровъ вѣры, что онъ и дѣлаетъ въ послѣднихъ стихахъ главы, посвящая на все остальное время (отъ времени судей и до Христа) только 9 стиховъ. Но какая здѣсь могучая во всемъ концепція, какія огненныя слова, сила вдохновенной убѣжденности и настойчивой внушительности!

И теперь производятъ очень сильное впечатлѣніе богодухновенныя слова о силѣ вѣры древнихъ праведниковъ, которые вѣрою побѣждали царства, творили правду, получали обѣтованія, заграждали уста львовъ, угашали силу огня, избѣгали острія меча, укрѣплялись отъ немощи, были крѣпки въ войнѣ, прогоняли полки чужія (ст. 32—33). А тогда первые читатели посланія, несомнѣнно, прочли это классическое по одушевленію сказаніе съ восторгомъ упоенія и живой готовностью уподобиться этимъ образцамъ.

Кропотливая екзегетика на всѣ выраженія Апостола находитъ соотвѣтственныя данныя и основанія въ разныхъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта [1]), отмѣчая въ то-же

етъ несоблюденіе хронологическаго порядка въ названіи лицъ, какъ будто перестановка лицъ дала бы большую убѣдительность. Однако самъ же Вейссъ находитъ, что у Апостола было основаніе для помѣщенія имени Самуила послѣ Давида. Самуиломъ открывается рядъ пророковъ (Дѣян. 3, 24). Такъ же могли быть основанія для такого, а не иного перечисленія судей, напр. Гедеона и Варака, какъ болѣе высокихъ въ вѣрѣ, а Сампсона и Іевѳая менѣе, такъ что, хотя они упомянуты, но въ иномъ смыслѣ, нежели Самуилъ и другіе пророки.

[1]) Напр. слова о правдѣ пріурочиваются къ 2 книгѣ Царствъ (8, 15), о загражденіи устъ львовъ къ книгѣ Даніила (6, 18), равно какъ и слово объ угашеніи огня (Дан. 3, 19—27). Слово о разрушеніи боевого порядка чуждыхъ народовъ (*παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων*) сопоставляютъ съ таковымъ же у пр. Іереміи (5, 19), гдѣ дается только одно слово о чуждыхъ. Такъ же отыскиваются основы и параллели и другихъ словъ, какъ напр. для *ἔλαβον* (35 ст.) въ 1 книгѣ Царствъ (17, 2) и 2 Царствъ (4, 36).

время и вполнѣ оригинальныя выраженія Апостола[1]). Но это только говоритъ о глубокой основательности рѣчи Апостола, а вмѣстѣ съ тѣмъ и объ особенной внушительности ея. Величіе же, красота и высота его слова сохраняютъ все свое неподражаемое значеніе.

Въ соотвѣтствіе женамъ, получившимъ своихъ мертвыхъ (какъ напр. воскрешенныхъ пророками Иліею и Елисеемъ), приводится и другой порядокъ женщинъ, которыя не получили обратно своихъ дѣтищъ, впавшихъ въ страданіе, какъ напр. Соломія, мать братьевъ-страдальцевъ Маккавеевъ (2 Макк. 6, 12, 28)[2]). Но зато они получили лучшее воскресеніе (Срвн. 2 Макк. 7, 9 и Лук. 20, 35), нежели то, о которомъ помышляли иныя жены (Лук. 21. 28).

Выводя далѣе (36—38 ст.) другую категорію страдальцевъ, Апостолъ, конечно, и здѣсь имѣетъ въ виду попреимуществу тѣхъ, о которыхъ говорится въ Писаніи[3]) (о чемъ даже отчасти и заявляется въ ст. 2 и 39),

---

[1]) Таково напр. выраженіе 33 стиха: *κατηγωνίσαντο* (побѣдили), а въ 35 стихѣ: *ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ* (сильны въ войнѣ). Вообще же должно сказать, что Апостолъ беретъ разные примѣры вѣры, то въ ея сущности, то въ ея плодахъ. И такъ какъ того и другого рода примѣровъ было предъ его очами безконечное множество, то никакъ нельзя согласиться съ Вейссомъ, что въ 32 ст. Апостолъ находится въ сомнѣніи о томъ, кого изъ героевъ вѣры указать ему далѣе, при недостаткѣ времени.

[2]) Въ словѣ 35 ст. *ἐτυμπανίσθησαν* (замучены были) Вейссъ видитъ указаніе на пытки, которымъ подвергали мучениковъ за вѣру, а въ словахъ: *οὐ προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν*—тѣ уговоры и прельщенія, которыми мучители старались склонить мучениковъ принять избавленіе, котораго, однако, мученики не принимали (Срвн. 2 Макк. 1, 21).

[3]) Поруганіе и побои можно понимать о мученикахъ Маккавеяхъ (Срвн. 2 Макк. 7, 1 — 7). Что касается заключенія въ узы и темницы, бывшія обыкновенно въ крѣпостяхъ, то эти явленія были обычными (Срвн. Дѣян. 23, 29—33). Извѣстно, что въ крѣпости Махеронъ томился пророкъ и предтеча

но можно думать, что здѣсь говорится о многихъ изъ тѣхъ, о страданіяхъ и мученической смерти которыхъ извѣстно было читателямъ по преданію, сохранившемуся до нашего времени далеко не во всемъ объемѣ, почему тогда впечатлѣніе отъ перечисленныхъ ужасовъ страданій праведниковъ могло быть поразительнѣе, чѣмъ въ болѣе позднее время.

Кромѣ исключительныхъ страданій, праведники Ветхаго Завѣта по причинѣ своей бѣдности терпѣли еще страданія отъ недостатка въ пищѣ и одеждѣ, заключавшейся у многихъ изъ нихъ въ одной кожѣ овечьей или козьей (Срвн. 3 Цар. 19, 13. 19; Филип. 4, 12; 2 Кор. 4, 8). Бѣдности одѣянія ихъ соотвѣтствовала и бѣдность помѣшенія: въ горныхъ пещерахъ и необитаемыхъ мѣстахъ.

Но въ этомъ, по Апостолу, была и нѣкоторая особая идея, а именно, что міръ не былъ достоинъ того, чтобы среди его жили эти великіе избранники Божіи. И потому они скитались, какъ не имѣющіе здѣсь отечества (Срвн. Мѳ. 18, 12) и грядущіе въ тотъ градъ, который уготованъ имъ на небесахъ, на лонѣ Авраама, вмѣстѣ съ Моисеемъ и другими пра-

---

Господень Іоаннъ. Перепиливаніе прилагается къ пр. Исаіи. Относительно же *ἐπειράσθησαν* (37 ст.) въ виду того, что подобное (*πεῖραν ἔλαβον*) было сказано раньше (въ 36 ст.), полагаютъ, что здѣсь должно быть иное чтеніе. Но такъ какъ такого доселѣ не найдено, то эта проблема оставалась нерѣшенною какъ для Делича (см. стр. 500 и 501), такъ и для новѣйшаго изслѣдователя Вейсса, который поэтому оставляетъ общепринятое чтеніе (см. 587 стр.). Между тѣмъ, тождесловія въ означенныхъ мѣстахъ можно и не видѣть, потому что въ 36 стихѣ говорится: *πεῖραν ἔλαβον* (подвергались пыткамъ) и остались живы, а въ 37—*ἐπειράσθησαν* (замучены пытками). Вообще здѣсь указывается четыре рода смерти: убіеніе каменьями, перепиливаніе, мученіе посредствомъ разнообразныхъ орудій и убіеніе мечемъ.

ведниками. Здѣсь нельзя не видѣть нѣкотораго подкрѣпленія Евреевъ въ ихъ жизни разсѣянія по всѣмъ языкамъ, а можетъ быть, и обитанія въ горахъ въ годину тяжкаго испытанія ихъ національной приверженности къ Іерусалиму, при разрушеніи котораго многіе христіане, отчасти по совѣту Самого Іисуса Христа, убѣгли въ горы (Мѳ. 24, 16; Мр. 13, 14), особенно же въ Пеллу.

Въ горной пещерѣ родился Самъ Іисусъ Христосъ. Онъ часто удалялся въ горы для молитвы, а также и для бесѣдъ съ народомъ. Поэтому неудивительно, что горныя пещеры и ущелья горъ, особенно пустынныя, всегда пользовались у христіанскихъ подвижниковъ особымъ уваженіемъ (2 Кор. 11, 26).

Высокое нравственное величіе указанныхъ праведниковъ и удостовѣренная святость ихъ вѣры могли на нѣкоторыхъ читателей подѣйствовать подавляющимъ образомъ и повергнуть ихъ въ отчаяніе, при смиренномъ сознаніи своего убожества. Чтобы не довести никого до такого самоуничиженія, а, напротивъ, всѣхъ ободрить, Апостолъ на-время какъ бы умаляетъ все дѣло праведниковъ, говоря въ 39 стихѣ, что ветхозавѣтные праведники не получили (не использовали= *οὐκ ἐκομίσαντο*) въ полнотѣ всего того, что они ожидали. Это произошло по особому промышленію Божію (*τοῦ Θεοῦ προβλεψαμένου*) [1]) о насъ, читатели, чтобы намъ не позже другихъ (а раньше) дано было все

---

[1]) Вейссъ въ этомъ выраженіи находитъ оригинальность, такъ какъ оно нигдѣ не употребляется въ другомъ мѣстѣ. Въ качествѣ оригинальныхъ не вычеркиваетъ этихъ словъ и Дейсманъ, находящій, что съ открытіемъ папирусовъ многое изъ оригинальнаго библейскаго перестаетъ считаться таковымъ. (См. его статью въ Христ. Чтеніи за 1898 г. ч. 1. стр. 396, гдѣ отмѣчаются слова: *ἀγάπη, ἀκατάγνωστος, ἀντιλήμπτωρ, ἐλαιών, ἐνώπιον* и др.).

то совершенство, которое должно придти къ своему исполненію (τελειωθῶσι) во Христѣ. (Срвн. 9, 9; 10, 1. 14). Поэтому, намъ уже не придется ждать обѣщанныя блага такъ долго, какъ ждали ихъ ветхозавѣтные праведники, а слѣдовательно, намъ нельзя медлить и колебаться въ пріятіи вѣры, а принявши ее, смущаться выпадающими невзгодами, потому что ветхозавѣтные праведники терпѣли ихъ, только издалеча видя Христа, Который для насъ уже явился въ міръ и совершилъ здѣсь необходимыя за насъ страданія. Онъ теперь взошелъ на небо, чтобы и насъ туда возвести.

Какъ все это связуется самыми естественными связями самаго стройнаго и послѣдовательнаго изложенія, переходящаго въ послѣдующую главу.

Глава 12.

Въ 12 и 13 главахъ какъ нравоучительныхъ по-преимуществу Апостолъ является нѣсколько отличнымъ въ изложеніи своей рѣчи, но это отличіе несущественное, потому что естественно было, чтобы живая практика вызывала и болѣе живыя и сильныя слова убѣжденія. Основательность же и послѣдовательность здѣсь тѣ-же, что и раньше. На протяженіи 29 стиховъ 12 главы Апостолъ приводитъ почти дословно до шести свидѣтельствъ изъ Свящ. Писанія, причемъ наибольшее вниманіе отдается книгамъ Закона, изъ котораго берется три мѣста, потомъ пророческимъ (два мѣста) и, наконецъ, учительнымъ (одно мѣсто).

Послѣдовательность рѣчи прежде всего сказывается особенно ясно въ первыхъ двухъ стихахъ 12 гла-

вы, служащихъ непосредственнымъ продолженіемъ и какъ бы выводомъ изъ всего сказаннаго ранѣе, и особенно въ 11 главѣ. Какъ и тамъ, здѣсь прежде всего преподается увѣщаніе къ перенесенію страданій, (что Апостолъ характерно называетъ предлежащимъ поприщемъ=*ἀγῶνα*)[1]), по примѣру Начальника вѣры нашей Іисуса, претерпѣвшаго крестъ и соединенное съ нимъ поношеніе (*αἰσχύνη* = уничиженіе), послѣ чего Онъ возшелъ на небеса и возсѣлъ одесную Бога Отца[2]).

Указавши въ Христѣ великій примѣръ страданія, Апостолъ спеціально останавливаетъ на немъ вниманіе читателей (на вѣнцѣ всѣхъ примѣровъ злостраданій—непорочнаго отъ беззаконниковъ) и говоритъ, что Христосъ страдалъ для нихъ, чтобы (не просто

---

¹) По словамъ Вейсса, на наше поприще борьбы съ грѣхомъ смотрятъ всѣ ветхозавѣтные праведники, какъ облако окружая насъ на очевидной для нихъ аренѣ нашей жизни. Понятно, чтобы имѣть успѣхъ въ этомъ духовномъ ристалищѣ, сбросить съ себя все препятствующее успѣху нужнѣе, нежели скоро бѣжащимъ въ обычномъ ристалищѣ. Мысль о ристалищѣ явно напоминается глаголомъ *τρέχωμεν* (побѣжимъ), а также и намеками на снятіе одежды предъ бѣгомъ въ словахъ: *ὄγκον ἀποθέμενοι καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν* (Срвн. Іак. 1, 2; 1 Петр. 2, 1).

²) Названіе І. Христа совершителемъ вѣры (*τελειωτής*) оригинально, какъ оригинальны и слова о запинающемъ бремени (грѣхѣ), подъ которымъ здѣсь должно разумѣть заботы о земномъ благополучіи и особенно уныніе при недостаткѣ его и невѣріе. Достойно замѣчанія, что нѣкоторые экзегеты *ἀντὶ* переводятъ «за», «ради» (предлежащей Ему радости), что и согласуется какъ съ ближайшимъ контекстомъ рѣчи (и возсѣлъ...), такъ и съ общимъ ходомъ рѣчи, получающей чрезъ это наибольшую убѣдительность. Притомъ же объ этой связи начала стиха съ концемъ его говоритъ и связующая частица *τε*. Такимъ образомъ, и Самъ І. Христосъ какъ бы вводится на эту духовную арену. Онъ первый показываетъ примѣръ совершенства на этомъ поприщѣ, чтобы слѣдующіе за Нимъ умѣли достигать цѣли, подражая Ему (Срвн. Евр. 7, 26; 11, 13; Дѣян. 13, 46).

дать имъ примѣръ) подкрѣпить ихъ немощствующихъ и ослабѣвающихъ душами (Второз. 20. 3). Не много сказано здѣсь о Христѣ, но какъ это живо приспособлено къ состоянію читателей! И затѣмъ, какъ бы ободряя читателей, Апостолъ говоритъ: «вы еще не до крови сражались» (Срвн. 1 Кор. 10, 13)[1]).

Въ стихахъ 5—11 Апостолъ говоритъ о пользѣ божественныхъ наказаній, которыя можно сравнить съ наказаніями любящихъ отцовъ. И потомъ (въ ст. 12—13) возбуждаетъ ослабѣвающихъ весьма характернымъ изреченіемъ пр. Исаіи: «укрѣпите опустившіяся руки и ослабѣвшія колѣна» (35, 3) и восполняетъ его другимъ словомъ Писанія: «и ходите прямо, дабы хромлющее не сокрушалось, а лучше исправлялось» (Сир. 25, 22) [2]).

Съ 14 стиха идутъ разныя наставленія, стоящія,

---

[1]) Выраженіе 4 стиха: *ἀνταγωνιζόμενοι* (подвизаясь) оригинально, какъ и въ 5 стихѣ *ἐκλέλησθε* (забыли), а равно въ 8 стихѣ: *νόθοι* (незаконныя дѣти). Послѣднимъ внушается, что всѣ ветхозавѣтные праведники были законныя дѣти и потому терпѣли страданія. Слѣдовательно, и теперь желающіе быть истинными, законными Божіими дѣтьми не должны чуждаться страданій за вѣру. Къ тому же еще, родители наказываютъ дѣтей ради достиженія временныхъ цѣлей воспитанія, а Божіи наказанія имѣютъ цѣлію направить наказуемыхъ къ вѣчному спасенію. Можно ли лучше этого сказать о пользѣ наказаній?! Здѣсь очень характерно выраженіе о достиженіи терпѣливымъ перенесеніемъ страданій—плода праведности, т. е. богоугодности (Ср. 11, 7 и Лук. 19, 8).

[2]) Слова 12—13 стиховъ объ укрѣпленіи рукъ и ногъ и о бодромъ хожденіи путемъ Господнимъ отчасти служатъ продолженіемъ того же образа представленія христіанской жизни подъ видомъ поприща или ристалища, хотя, конечно, ни пр. Исаія, ни Сирахъ не думали объ этомъ, какъ жившіе вдали отъ этихъ повседневныхъ картинъ греко-римскаго міра, съ которымъ близко соприкасались первые читатели посланія. Нельзя не отмѣтить въ этомъ замѣчательный образъ представленія, соотвѣтственный современнымъ понятіямъ.

однако, съ предшествующимъ въ такой неразрывной связи и послѣдовательности, что все это съ начала и до конца главы можетъ быть прекраснѣйшимъ поученіемъ для христіанъ всѣхъ временъ и народностей, и притомъ во всѣ періоды и дни ихъ жизни. Но для первыхъ читателей посланія многое звучало здѣсь иначе, нежели для людей другихъ національностей. Во многомъ Апостолъ, очевидно, касался такихъ предметовъ, которые христіанами изъ Евреевъ воспринимались съ особенною нѣжностію, а вмѣстѣ и съ удовольствіемъ и отчасти съ грустью. Напр., рѣчь о мирѣ со всѣми одинаково пригодна всегда и для всѣхъ, какъ и предостереженіе отъ блудодѣянія и даже рѣчь объ отступленіи отъ благодати, но напоминаніе о нѣкоемъ горькомъ корнѣ оскверненія (извѣстномъ только знатокамъ еврейскаго закона (Второз. 29, 18) [1]), объ Исавѣ, продавшемъ первородство за жалкую снѣдь[2]),— все это особенно сильно должно было дѣйствовать на природныхъ Евреевъ. А намекъ на гору законода-

---

[1]) Чтеніе этого мѣста признается Вейссомъ очень искаженнымъ. Тѣмъ не менѣе оно очень понятно, особенно по снесенію его съ контекстомъ первой половины 18 стиха, гдѣ говорится о вредномъ отступленіи отъ истинной вѣры въ идолопоклонство, по сравненію съ которымъ приверженность христіанъ къ іудейству можетъ быть столь же горькимъ и желчнымъ корнемъ.

[2]) Достойно замѣчанія, что Апостолъ указываетъ на слезное раскаяніе Исава, чѣмъ читатели, въ случаѣ совершившагося уже грѣха отступленія отъ святости, поучаются заглаждать грѣхъ слезнымъ покаяніемъ. *Но больше* рекомендуется пребывать въ святости, потому что какъ отецъ Исава не могъ перемѣнить своихъ мыслей, такъ и Богъ не прощаетъ тѣхъ отступниковъ, которые совершенно небрегутъ о своемъ спасеніи и не цѣнятъ Божіихъ даровъ, подаваемыхъ къ устроенію спасенія. Увѣщевая христіанъ заботиться о томъ, чтобы кто не лишился благодати (*τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ*), онъ, очевидно, придаетъ особенное значеніе этой силѣ, обитающей въ Церкви Божіей.

тельства (Синайскую), а тѣмъ болѣе названіе царственной горы Сіонской и святаго града Іерусалима уже положительно должны были сокрушительно трогать сердца Евреевъ, равно какъ и торжество первенцевъ, и кровь Христова кропленія, говорящая лучше Авелевой. Но если эти послѣднія слова особенно понятны были христіанамъ изъ Евреевъ, то имъ же должны были быть особенно чувствительны наставленія Апостола о томъ, чтобы не уподобиться ослушникамъ ветхаго закона, почти при самомъ его дарованіи [1]), не отвратиться отъ глаголющаго (не съ горы, хотя бы и Синая) съ небесъ и рекшаго, что Онъ есть

---

[1]) Общая мысль здѣсь заключается въ указаніи того, что дается вступающимъ въ Новый Завѣтъ въ сравненіи съ тѣмъ, что пережилъ Израиль при заключеніи Ветхаго Завѣта, и какая ужасная отвѣтственность возлагается на нихъ настоящимъ моментомъ. Между прочимъ, сила сравненія заключается въ томъ, что при Синаѣ Евреи не смѣли приступить только къ мѣсту присутствія Божія, доступъ къ которому былъ прегражденъ, хотя странными, но совершенно естественными, осязаемыми явленіями (*τὸ φανταζόμενον*, по оригинальному выраженію Апостола); теперь же христіане приступаютъ къ небесному жилищу Божію, для котораго великій Сіонъ и св. Іерусалимъ, со всѣмъ могуществомъ сіонскихъ царей и при святости всего бывшаго въ Іерусалимѣ, были лишь слабыми прообразами: они приступаютъ къ Самому Іеговѣ съ миріадами окружающихъ Его Ангеловъ (Псал. 67, 18; Срвн. Второзак. 33, 2 и Апок. 5, 11) и торжественнымъ собраніемъ святыхъ (*πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ*) (Срвн. Іезек. 46, 11; Осіи 2. 11), въ число которыхъ прежде другихъ вошли, конечно, перворордные (*πρωτοτόκοι*), т. е. прежде другихъ увѣровавшіе во Христа (Лук. 2, 1; 10, 20) и потому прежде другихъ записанные въ число небесныхъ гражданъ. Здѣсь же находится и Судія, опредѣляющій достоинство входящихъ, здѣсь же и Ходатай, Который ходатайствуетъ за невполнѣ достойныхъ, вмѣняя имъ въ оправданіе Свою кровь, которая предъ очами Всевышняго не только выше всякой животной жертвы, но даже и Авелевой, въ которой вмѣстѣ съ животнымъ приношеніемъ соединилось пролитіе невинной крови, прообразовавшей кровь Христа.

Тотъ, Который восколеблетъ землю и небо, при ихъ полномъ видоизмѣненіи, послѣ котораго настанетъ уже вѣчно непоколебимая жизнь будущаго вѣка [1]). Конечно, во всемъ этомъ, вмѣстѣ съ дорогимъ національному чувству Евреевъ, сказывалось и то, что для узкаго представленія нѣкоторыхъ изъ нихъ могло казаться горестнымъ разставаніемъ съ излюбленными мечтами, но за то истинные израильтяне здѣсь возводились къ воспріятію тѣхъ наивысшихъ обѣтованій, которыми давно жили и дышали наилучшіе вѣрующіе въ Бога, вседушевно стремившіеся къ полнотѣ совершенства, даруемаго въ царствѣ Мессіи, сначала здѣсь условно, а потомъ на небѣ въ безграничномъ богатствѣ и неизреченномъ совершенствѣ [2]).

Заключеніе главы (ст. 28 — 29) должно быть многознаменательнымъ для христіанъ, вступившихъ въ христіанство какъ въ особливое духовное царство и

[1]) Здѣсь сила устрашенія заключается какъ въ томъ, что теперь отступники отказываются отъ говорящаго съ небесъ, такъ и въ томъ, что имъ угрожаетъ погибель вѣковѣчная, а не временное наказаніе, какому подвергались прежніе отступники. Достойно замѣчанія, что слова пр. Аггея Апостолъ приводитъ свободно, вставляя въ 22 стихѣ *ἀλλὰ*, прибавляя въ 25 стихѣ *ἐπὶ τῆς γῆς*, а perfect. пророческой рѣчи измѣняя въ med. (*ἐπήγγελται*), какъ въ посланіи къ Римлянамъ (4, 21). Въ словѣ *ἔτι ἅπαξ* (27 ст.) Апостолъ усматриваетъ указаніе (*δηλοῖ*) того, что предстоящее сотрясеніе будетъ послѣднее, которое произведетъ перемѣну всего, что можетъ измѣняться, послѣ чего останется только то, что по природѣ своей не можетъ быть поколеблено, т. е. новыя небеса и новая земля, съ чѣмъ вмѣстѣ придетъ и ожидаемое совершенство. Понятно, что въ этой катастрофѣ не устоятъ нечестивые; ихъ наказаніе будетъ тогда неизбѣжнымъ.

[2]) Насколько неизбѣжнымъ будетъ наказаніе отступниковъ, настолько же несомнѣнна награда пребывающихъ въ вѣрѣ, чтобы въ нихъ пребыло вѣковѣчно то, что непоколебимо, т. е. благодать со всѣми ея дарами и обѣтованіями, по отношенію къ которымъ вѣрующіе являются истинными наслѣдниками.

потому обязанныхъ жить духовною жизнію и пользоваться силою этой жизни (благодатію), чтобы достойно служить Богу, Которому какъ Духу не соотвѣтствуютъ другіе виды служенія. Но и здѣсь многое было понятнѣе Евреямъ и вообще свѣдущимъ въ жизни царства Божія, какимъ была теократія еврейскаго народа. Особенно же понятно и страшно именно имъ было напоминаніе о томъ, что Богъ есть огнь поядающій, что такъ хорошо было извѣстно имъ изъ Закона (Второз. 4, 24) и множества проявленій карающей Божіей силы — въ видѣ огня, начиная съ приставленія Ангела съ пламеннымъ оружіемъ къ дверямъ рая, изъ котораго, какъ изъ особаго царства блаженной жизни, были изгнаны первые люди, нарушившіе условія пребыванія въ этомъ райскомъ царствѣ Бога Отца и Промыслителя всѣхъ, и оканчивая тѣмъ огнемъ, о которомъ, какъ о послѣднемъ наказаніи грѣшниковъ, говорили пророки и особенно сильно Самъ Господь І. Христосъ въ Своихъ предсказаніяхъ о погибели Іерусалима, а равно и всего, чего такъ крѣпко, но тщетно держатся люди, приверженные къ суетному [1])

---

[1]) Апостолъ не указываетъ ясно этихъ Господнихъ словъ, а только дѣлаетъ намекъ на нихъ, равно какъ и на многія другія мѣста Св. Писанія какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта. Обычно указывается здѣсь шесть мѣстъ изъ Писанія, на которыя могъ намекать Апостолъ, но мы въ 5 стихѣ указали и седьмое (изъ книги пр. Сираха). Въ разной мѣрѣ находятся указанія на пользованіе Апостоломъ Писаніями и въ другихъ мѣстахъ (Срвн. напр. ст. 1 и 1 Петр. 2, 1; Іак. 1, 21; 2 Тим. 4, 17; 1 Кор. 9, 24; ст. 2 и Ис. 50, 6; 3 Макк. 7, 7; Дѣян. 13, 45; Апок. 2. 3; Второз. 20, 3; ст. 8 и Прем. 4, 3; ст. 9 и Іак. 4, 7; Числъ 16, 22; ст. 10 и Апок. 12, 12; Дѣян. 14, 26; 15, 22; 1 Кор. 12, 7 и т. д.). Кромѣ того, Апостолъ пользовался и преданіемъ, которое, несомнѣнно, многоразлично сохранялось до его времени, въ чемъ можно убѣдиться, напримѣръ, изъ того, что онъ говоритъ о страхѣ Моисея (въ ст. 21), о которомъ въ извѣстныхъ Писаніяхъ не говорится.

и не заботящіеся о томъ, что составляетъ единое на потребу и служитъ исконнымъ вѣрованіемъ всѣхъ истинно вѣрующихъ въ Бога и ожидающихъ спасенія отъ Него, чрезъ Его Христа (Помазанника). Конечное увѣщаніе Апостола заключается въ убѣжденіи служить Богу въ духѣ благодатномъ, соотвѣтственно той чести (εὐαρέστως), которая должна быть воздаваема Богу, какъ существу высочайшему, съ благоговѣніемъ (μετὰ αἰδοῦς) [1]) и со страхомъ (καὶ εὐλαβείας).

Между тѣмъ объ этомъ страхѣ говорилъ также первомученикъ Стефанъ (Дѣян. 7, 32), такъ что, очевидно, это было традиціоннымъ сообщеніемъ, для котораго могли быть основаніемъ слова самого Моисея, приведенныя не въ книгѣ Исходъ (Срвн. Евр. 12, 20—21), а во Второзаконіи (9, 19). Чаще всего Апостолъ воспроизводитъ свои же мысли и слова этого посланія, чѣмъ, такъ сказать, настойчиво внѣдряетъ въ умы и сердца читателей то, что онъ многократно напоминалъ имъ. (Срвн. напр. ст. 11 и 11, 7; 5, 14; ст. 15 и 10, 24; 4, 16; τινες—10, 25; ст. 17 и 6, 6; ст. 21 и 10, 27. 31=φοβερον; ст. 22 и 11, 16; ст. 23 и 8, 10; 11, 16. 40; ст. 24 и 9, 19; 10, 22; 11, 40; 25 ст. и 3, 12; 2, 3; 8, 4. 5; 11, 7; 27 ст. и 9, 8; ст. 28 и 3, 7—относительно διό; ст. 29 и 4, 2.) Конечно, здѣсь замѣчаются иногда очень отдаленныя соотношенія, но все же и они налагаютъ свою печать на апостольское писаніе, въ смыслѣ лексическомъ, по которому специалисты опредѣляютъ характеръ писанія, особенно въ отличіе отъ писаній другихъ авторовъ. Поэтому мы можемъ сказать, что съ этой стороны посланіе къ Евреямъ запечатлѣно характеромъ единства языка въ самомъ широкомъ значеніи этого слова.

[1]) Хотя чтеніе δέους находится въ кодексахъ АСД* и другихъ и принимается современными экзегетами за подлинное, однако не менѣе того заслуживаетъ вниманія и общепринятое: αἰδοῦς, находящееся въ кодексахъ Д*** І. К., въ переводахъ Пешито, Италійскомъ и др. Слова εὐλαβεία и αἰδῶς стоятъ въ связи какъ синонимичныя у Филона и Діонисія Галикарнасскаго. Слово же δέος въ этомъ смыслѣ не было употребительнымъ какъ въ Новомъ Завѣтѣ, такъ и въ Ветхомъ, кромѣ только 2 книги Маккавеевъ. (См. подробнѣе у Делича стр. 662—3).

Глава 13.

Въ этой послѣдней главѣ посланія разныя наставленія даются, по обычаю Апостола, кратко, сильно и премудро. Прежде всего Апостолъ внушаетъ: «братолюбіе да пребываетъ» [1]). Преосвящ. Ириней обращаетъ вниманіе на связь съ предшествующимъ и говоритъ: «выше Апостолъ говорилъ, что Богу должно служить съ благоговѣніемъ, а здѣсь тотчасъ заводитъ рѣчь о братолюбіи, ибо служеніе Богу, если не будетъ соединено съ любовію ближняго, не есть служеніе истинное». Согласно съ этимъ и св. Іоаннъ писалъ: «аще другъ друга любимъ, Богъ въ насъ пребываетъ и любы Его совершенна есть въ насъ». (1 Іоан. 4, 12). Эту любовь Ап. Павелъ называетъ не просто любовію, но братолюбіемъ, потому что христіане—братья во Христѣ. Призывъ къ братской любви сдѣланъ Апостоломъ сколько по связи съ предшествующимъ, сколько же и для того, чтобы положить основаніе для указываемыхъ имъ далѣе добродѣтелей: страннолюбія, посѣщенія узниковъ и пр.

Внушая Евреямъ, чтобы они не забывали (μὴ ἐπιλανθάνεσθε) страннолюбія, Апостолъ отчасти какъ бы укоряетъ ихъ за оскудѣніе въ нихъ этой

---

[1]) Прибавка «въ васъ,» или «между вами», находящаяся въ русскомъ текстѣ, позднѣйшая, хотя она и находится въ Сирскомъ и другихъ древнихъ переводахъ (напр. въ Латинскомъ стоитъ in vobis, что Д. Естіо считаетъ совершенно излишнимъ. См. стр. 439). Замѣчательно употребленіе глагола *μενέτω*, которымъ показывается, что братолюбіе среди христіанъ изъ Евреевъ не прекращалось, но Апостолъ, какъ бы похваляя за это, вмѣстѣ съ тѣмъ заповѣдуетъ и впередъ оставаться при этомъ основномъ христіанскомъ чувствѣ, проявляющемся прежде всего по отношенію къ приснымъ (Гал. 6, 10), а потомъ уже и ко всѣмъ и всему (*Μενέτω* ср. съ 7, 3. 24; братолюбіе ср. съ Римл. 12, 10; 1 Петр. 1, 22 и Евр. 6, 10).

добродѣтели, что нѣкоторые толковники объясняютъ смутностію историческихъ обстоятельствъ [1]). Но особенно замѣчательно здѣсь указаніе на то, что, совершая страннопріимство, нѣкоторые приняли Ангеловъ, не вѣдая того (*ἔλαθον*). Здѣсь прежде всего достойно вниманія то, что снова дѣлается исторически-библейская ссылка, дорогая для Евреевъ. Но такъ какъ страннопріимство Лота сопряжено было съ нѣкоторыми неудобосказуемыми обстоятельствами, то Апостолъ и выразился объ этомъ столь прикровенно, что видвинута только сущность дѣла (принятіе Ангеловъ), а о прочемъ умолчано [2]).

Заповѣдь о памятствованіи узниковъ и страждущихъ (3 ст.) несомнѣнно имѣетъ ту историческую основу, что многіе изъ христіанъ, въ особенности вѣропроповѣдники подвергались заключенію въ темницы и узы, а также и всякаго рода другимъ страданіямъ (Срвн. ст. 2, 6). При этомъ онъ характерно выража-

---

[1]) См. у бл. Θеодорита и Д. Естіо стр. 449. Внушая туже добродѣтель Римлянамъ, Апостолъ употребилъ другой глаголъ: ***διώκοντες*** (12, 13), а относительно братолюбія онъ совѣтовалъ быть любезными (*φιλόστοργοι*).

[2]) Нельзя не обратить при этомъ особеннаго вниманія на оригинальное выраженіе Апостола: ***ἔλαθον*** въ смыслѣ «не зная», употребленное только здѣсь и имѣющее здѣсь полное свое значеніе какъ съ исторической стороны (см. Быт. 18), такъ и съ логической, потому что все значеніе примѣра въ томъ и заключается, что принимавшіе Ангеловъ принимали будто бы людей, а оказалось, что они принимали болѣе высшія существа. Исторія текста ничего не можетъ сказать противъ слова *ἔλαθον*, кромѣ развѣ того, что въ латинскомъ переводѣ значится placuerunt (угодили). Но знатокъ латинскихъ переводовъ Д. Естіо сознается, что въ латинскомъ языкѣ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго этому слову, а потому онъ находитъ болѣе точнымъ переводъ этого слова чрезъ latuerunt (были скрыты), которое, по его мнѣнію, и было первоначальнымъ, а потомъ, по сходству буквъ и при сокровенности подлиннаго чтенія, замѣнилось словомъ placuerunt (См. 440 стр.).

етъ близость опасности, или, точнѣе, возможность тогоже и для читателей: «какъ и сами находитесь въ тѣлѣ» (ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι) [1].

Чтобы христіанамъ было вполнѣ ясно, въ чемъ они могутъ оказать помощь разнаго рода страдальцамъ, Апостолъ въ первой половинѣ стиха совѣтуетъ читателямъ представить себя вмѣстѣ съ ними страждущими, войти, такъ сказать, душевно въ ихъ положеніе. Во второй же половинѣ онъ отчасти даетъ намекъ на отдѣльныя нужды христіанъ, хотя повидимому центръ тяжести и втораго полустишія находится въ предупрежденіи читателей относительно возможности постиженія ихъ бѣдствіями.

Но полнота параллелизма мыслей и въ особенности снесеніе этого мѣста съ первымъ посланіемъ къ Коринѳянамъ (12, 26) даетъ и ту мысль, что читатели, какъ составляющіе одно духовное тѣло съ прочими христіанами, должны чувствовать, что нужно помочь страдальцамъ, потому что они понимаютъ это внутрен-

---

[1]) Это, во второй разъ употребляемое въ 3 стихѣ, ὡς параллельно предшествующему, но оно имѣетъ другое значеніе, нежели первое, приведенное въ смыслѣ «какъ будто» (Срвн. 11, 27. 29), между тѣмъ какъ здѣсь оно имѣетъ тотъ болѣе прямой и положительный смыслъ, что и всякій христіанинъ, будучи не только духовнымъ, но и матеріальнымъ существомъ, можетъ подвергнуться тѣмъ же внѣшнимъ непріятностямъ, которымъ подвергались другіе христіане (Срвн. 11, 37; 1 Кор. 12, 26 — 27), и сами могутъ нуждаться въ той помощи и тѣхъ утѣшеніяхъ, о которыхъ говоритъ Апостолъ. Достойно вниманія, какъ Апостолъ говоритъ о помощи узникамъ и страдальцамъ: *μιμνήσκεσθε* (помните). Чтобы сказать это, неизбѣжно предполагать возможность забвенія, а забыть легче всего далекихъ узниковъ и страдальцевъ. Поэтому, многіе справедливо видятъ здѣсь напоминаніе Апостола о себѣ самомъ и подобныхъ ему страдальцахъ. Тамъ, гдѣ Апостолъ стоялъ ближе къ своимъ читателямъ, онъ высказалъ это прямѣе, напр. въ посланіи къ Колоссаямъ (4, 18). Но здѣсь такая прямота была не въ тонѣ всего посланія.

но, христіанскимъ чувствомъ единодушнаго братолюбія. Общій смыслъ совѣта Апостола такой: «съ такимъ чувствомъ сострадайте братіямъ, которые находятся въ узахъ, какъ если бы сами вы также были связаны. Васъ самихъ въ этихъ узахъ воображайте подобно тому, какъ, если что терпитъ одинъ членъ, терпятъ и всѣ члены» [1]).

Ученіе о бракѣ (4 ст.), повидимому, не находится въ связи ни съ предшествующимъ, ни съ послѣдующимъ. Но оно имѣетъ не внѣшнюю, а болѣе глубокую внутреннюю связь, заключающуюся въ общей цѣли исполненія всѣхъ добродѣтелей, предписываемыхъ здѣсь Апостоломъ. Цѣль эта указывается въ словахъ 15 стиха: «итакъ, будемъ приносить Богу жертвы хвалы». Но приносить жертвы не могутъ люди нечистые тѣлесно, блудники, которыхъ Апостолъ предаетъ суду Божію, который несомнѣнно совершится надъ нами во всей строгости его, между тѣмъ какъ живущихъ въ бракѣ Апостолъ удостоиваетъ похвалъ, называя ихъ союзъ достойнымъ всеобщаго почтенія, а ихъ ложе непорочнымъ [2]).

---

[1]) См. у Д. Естіо стр. 442. Риберу хочется представить это мѣсто такъ: «благодѣтельствуйте заточеннымъ, хлопочите объ ихъ освобожденіи, полагая, что и сами вы находитесь въ узахъ и содержитесь въ плѣну въ этомъ смертномъ тѣлѣ». Но греческій текстъ рѣшительно не даетъ основаній для такого слишкомъ свободнаго перифраза. Лучше представлялъ это дѣло Д. Естіо: «помните изнуренныхъ, какъ если бы вы были въ ихъ тѣлахъ и терпѣли бы то-же, что они терпятъ». (См. стр. 443).

[2]) Слова *τίμιος* и *ἀμίαντος*, по ихъ употребленію въ Свящ. Писаніи, весьма высокія (Срвн. Прем. 14, 26; Евр. 7, 26, гдѣ эти слова отнесены къ І. Христу, какъ отдѣленному отъ грѣшниковъ). Смыслъ этихъ словъ главнымъ образомъ положительный, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ нихъ можно находить и отрицательныя стороны, напримѣръ, въ отношеніи того, когда бракъ (*γάμος*) не

Главная мысль Апостола здѣсь представляется такъ: «у всѣхъ васъ бракъ да будетъ честенъ и ложе непорочно. Я предписываю, чтобы всѣ вы, находящіеся въ бракѣ, охраняли честь брака и ложе безъ порока». А это исполняется тогда, когда обоими супругами не нарушается вѣрность брачнаго союза и не допускается ничего такого, чѣмъ бы могла запятнаться чистота супружескаго ложа [1]).

Брачными отношеніями регулируются внутреннія семейныя отношенія и зиждущіяся на нихъ общественныя.

Внѣшнія же отношенія и положеніе лицъ во многомъ зависятъ отъ экономическихъ средствъ. Поэтому неудивительно, что, опредѣливши брачныя отношенія, Апостолъ вслѣдъ за тѣмъ (5—6 ст.) предостерегаетъ отъ сребролюбія, совѣтуетъ довольствоваться имѣющимся, а главное надѣяться на Бога. Для утвержденія послѣдняго онъ приводитъ два характерныхъ свидѣтельства Св. Писанія, изъ которыхъ въ одномъ находится удостовѣреніе Самого Господа о томъ, что Онъ не покидаетъ вѣрующихъ въ Него, а

можетъ быть честнымъ и когда ложе не можетъ быть непорочнымъ. Слѣдовательно, читатели и объ этомъ должны разумѣть и потому не допускать той свободы брачныхъ сопряженій, о которой, по мысли 9 стиха, могли говорить нѣкоторые, въ особенности же прелюбодѣи, нагло попирающіе святыню честнаго брака (Срвн. 10, 30). Таковые царства Божія не наслѣдуютъ, сказалъ Апостолъ въ другомъ своемъ посланіи (1 Кор. 6, 9) и тѣмъ ясно предостерегъ противъ попытокъ древнихъ и современныхъ Николаитовъ ввести другое брачное право, кромѣ того, которое, по общецерковному пониманію, находится только въ бракѣ о Господѣ (Еф. 5, 33).

1) См. у Д. Естіо на стр. 444.

въ другомъ—удостовѣреніе о томъ же псалмопѣвца[1]).

Довольство тѣмъ, что есть (*τοῖς παροῦσιν*), оригинальное выраженіе Апостола, хотя о довольствѣ имѣющимся училъ еще св. Іоаннъ Предтеча Господень (Лук. 3, 14) и самъ Апостолъ писалъ въ посланіи къ Тимоѳею: «имѣя пропитаніе и одежду, будемъ довольны тѣмъ» (6, 8). По изъясненію Д. Естіо, общая мысль Апостола здѣсь заключается въ томъ, что мы должны питать твердую надежду и полную увѣренность на помощь Божію, что Онъ не оставитъ насъ въ затруднительныхъ обстоятельствахъ жизни и, какъ Онъ показалъ на примѣрѣ Давида, явится нашихъ помощникомъ противъ всѣхъ нападеній злыхъ людей, которые всѣми средствами стараются отнять у насъ даже жизнь. Не слѣдуетъ бояться никакого временнаго перевѣса [2]).

---

[1]) То общее состояніе, въ которомъ можетъ проявляться и сребролюбіе и безсребренность, Апостолъ называетъ *τρόπος*, что по отношенію къ людямъ означаетъ нравъ, т. е. постоянный обычный образъ дѣйствія или настроенія (Срвн. 2 Макк. 5, 22). Наставленіе не увлекаться сребролюбіемъ въ отношеніи къ Евреямъ весьма знаменательно. Изъ него открывается, что сребролюбіе и тогда было опасною грозою, могущею перейдти въ обычный образъ жизни, дѣйствованія и настроенности. Впрочемъ, Вейссъ, повидимому, держится иного взгляда; онъ говоритъ: «такъ какъ блудъ и алчность специфическіе, кардинальные пороки языческіе, то храненіе святости брака и умѣренность представляются христіанскими добродѣтелями, къ которымъ нужно увѣщевать и тамъ, гдѣ упомянутые пороки не проявляются въ грубой формѣ».

[2]) См. стр. 445. По мнѣнію же Вейсса, апостольское увѣщаніе къ довольству имѣющимся (*τοῖς παροῦσιν*) стоитъ въ связи съ упоминаемымъ выше (10, 34) разграбленіемъ имѣній и заключаетъ въ себѣ указаніе возможности другихъ грабежей, послѣ которыхъ Евреи могутъ быть поставлены въ необходимость довольствоваться самымъ малымъ и уповать на Бога, Который ихъ не покинетъ. Сличая же 5 стихъ съ кн. Бытія (28, 15), Второзаконія (31, 6), Іис. Навина (1, 5) и съ 10 главой посланія къ Евреямъ (32—34), Вейссъ находитъ,

Въ 7 стихѣ Апостолъ заповѣдуетъ помнить наставниковъ (τῶν ἡγουμένων) и, взирая на кончину жизни ихъ, подражать вѣрѣ ихъ. Хотя Апостолъ и говоритъ объ этихъ наставникахъ, что они глаголали слово Божіе имъ (Евреямъ), однако все же не вполнѣ ясно, кого именно должно разумѣть подъ этими наставниками. И далѣе (въ 17 стихѣ) говорится о наставникахъ, но тѣ, видимо, отличаются отъ этихъ какъ живые отъ мертвыхъ. То-же должно сказать и о тѣхъ наставникахъ, которымъ Апостолъ посылаетъ особый привѣтъ (въ 24 ст.). Повидимому, въ 7 стихѣ прежде всего имѣются въ виду тѣ наставники, слова которыхъ онъ привелъ и о которыхъ было такое или иное упоминаніе, какъ объ явившихъ вѣру, достойную подражанія (см. 11 гл.), и особенно прославленныхъ по смерти какъ святыхъ (Срвн. 11, 28), которые словомъ и жизнію своею внушали всѣмъ послѣдующимъ поколѣніямъ быть преданными Промыслу Божію [1]).

что сказанное Апостоломъ о томъ, что Богъ не покинетъ людей Своихъ, превратилось въ пословицу. (См. стр. 598). Но сличеніе этихъ мѣстъ не даетъ этой пословицы, потому что вездѣ выраженія разныя. Въ словахъ приводимаго Апостоломъ псалма (117, 6) онъ видитъ еще большій намекъ на опасное положеніе. Но, можетъ быть, здѣсь Апостолъ просто возстаетъ противъ человѣконадѣянія, какъ въ 5 ст. онъ преимущественно возставалъ противъ сребронадѣянія, увѣщевая всѣхъ вообще быть преданными Богу и Его Премудрому Промыслу, какъ предавались Ему вышеупомянутые святые и вообще всѣ тѣ, у кого можно и должно было учиться какъ примѣру, такъ и общему ученію.

[1]) Въ классической древности, напр., у Плутарха въ біографіи Гальбы слово ἡγούμενος употреблялось въ значеніи вождя. Но это слово употреблялось и въ другомъ значеніи. Греки въ Ликаоніи особенно почтили Ап. Павла, признавъ его Гермесомъ какъ игумена слова (Дѣян. 14, 12). Такимъ образомъ, по словоупотребленію Ев. Луки, игуменъ означаетъ начальника слова, каковыми были всѣ пророки и Апостолы. Но такъ какъ Апостолъ здѣсь увѣщеваетъ вспомнить игуменовъ умершихъ, то, очевидно, здѣсь нуж-

Заповѣдуя воспоминать прежде отшедшихъ въ вѣрѣ, Апостолъ внушаетъ особенно тщательно останавливать свое вниманіе, взирающе (ἀναθεωροῦντες) на тотъ конецъ, къ которому они пришли, т. е. на спасеніе, къ которому и мы всѣ должны стремиться. Большинство же ветхозавѣтныхъ святыхъ достигли спасенія путемъ многоразличныхъ страданій и пролитіемъ своей крови, какъ и многіе изъ христіанскихъ первомучениковъ. Слѣдовательно, слѣдующіе за ними, какъ за своими предшественниками (вожатаями, вождями и наставниками), не должны бояться того, что и имъ угрожаетъ подобная же участь, потому что «и вси хотящіи благочестно жити о Христѣ Іисусѣ гоними будутъ», сказалъ Апостолъ во второмъ посланіи къ Тимоѳею (3, 12) [1]).

Знаменательныя слова 8 стиха о всегдашней тоже-

но разумѣть пророковъ и праведниковъ, учившихъ вѣрѣ примѣромъ и словами, частію записанными, частію сохранявшимися по преданію, на которое, быть можетъ, особенно указываетъ Апостолъ. Позднѣе игуменами назывались предстоятели и даже епископы (См. у св. Кипріана. Письм. 4 и 75). Поэтому Д. Естіо думаетъ, что Апостолъ говоритъ здѣсь о палестинскихъ епископахъ, изъ которыхъ нѣкоторые могли и умереть, какъ напр. Іаковъ, братъ Господень, на котораго Апостолъ и указываетъ въ особенности, потому что Іаковъ былъ убитъ въ первое гоненіе Нерона, а Ап. Павелъ жилъ послѣ того еще 6 лѣтъ. (См. стр. 445).

[1]) Такъ какъ ἀναστροφὴ (жительство) всегда относится къ нравственнымъ поступкамъ (Срвн. Іак. 3, 13; 1 Петр 2, 12), то въ словѣ ἔκβασιν (какъ и въ Премуд. 2, 17), вѣроятно, дѣлается намекъ на то, что они свою вѣру подтвердили мученическою смертію за нее. Слово ἀναστροφή, будучи соединено съ ὧν, вмѣстѣ съ тѣмъ касается πίστιν. О подражаніи Апостолъ говоритъ и во 2 посланіи къ Солунянамъ (3, 7. 9), но тамъ онъ выставляетъ себя самого въ примѣръ другимъ, чего, конечно, нельзя разумѣть здѣсь, потому что, очевидно, Апостолъ всемѣрно старается оставить свою личность совершенно въ сторонѣ.

ственности І. Христа, повидимому, стоятъ какъ бы особнякомъ, но они имѣютъ логическую связь какъ съ предшествующими мыслями, служа ихъ опорою, такъ и съ послѣдующими, для которыхъ въ нихъ дается основаніе [1]). «Іисусъ Христосъ вчера и днесь, тойже и во вѣки»! Это такое богатое и прекрасное выраженіе множества возвышеннѣйшихъ чувствъ и мыслей о Христѣ Спасителѣ, что этими словами будутъ вѣковѣчно пользоваться многіе богословы. Поэтому неудивительно, что ими особенно много пользовались въ борьбѣ съ аріанами, доказывая на основаніи ихъ божественное достоинство Христа и Его равночестность со Отцемъ, причемъ входили подробно въ сужденіе о значеніи и смыслѣ каждаго слова, заключающагося здѣсь. Слова эти взяты, повидимому, изъ обыденной жизни, изъ смѣны одного дня другимъ. Но очевидно, что въ этой простотѣ сокрыто отчасти то, что псалмопѣвецъ выразилъ въ знаменательномъ «днесь» (родихъ Тя), потому что слово «во вѣки» даетъ ясно понять, что эти «вчера» и «сегодня» равны вѣчности.

Въ нѣкоторомъ отношеніи это аналогично съ выраженіемъ: «иже бѣ, сый и грядый» (Апок. 1, 8). Но только тамъ бытіе Сына Божія, по отношенію ко

---

[1]) Латинскіе экзегеты слово ipse=*ὁ αὐτός* попреимуществу соединяютъ съ послѣдующей частью (поставляя запятую послѣ hodie), а греческіе относятъ его къ предшествующимъ словамъ, почему знака препинанія послѣ *σήμερον* не ставятъ. Во всемъ выраженіи Апостола, очевидно, находится какъ бы отзвукъ того, что въ псалмѣ 101 говорится о неизмѣняемости Божіей, а потому въ формѣ этой рѣчи и въ частности въ употребленіи слова *ὁ αὐτὸς* безъ прибавленія *ἐστὶ* можно видѣть гебраизмъ, тѣмъ болѣе, что въ еврейскомъ текстѣ псалма этого глагола не имѣется. Св. Амвросій въ 5 кн. о вѣрѣ переводитъ это мѣсто такъ: «І. Христосъ вчера и сегодня одинъ есть».

времени опредѣляется абсолютно, а здѣсь съ выраженіемъ Его неизмѣняемости во всѣ моменты бытія прошедшіе, настоящіе и будущіе. Въ этой Его неизмѣнности указывается та опора, на которой Апостолъ даетъ утвердиться слушателямъ, смущаемымъ случающимися съ ними бѣдствіями. Они должны помнить, что если І. Христосъ однажды уже совершилъ величайшее дѣло человѣколюбія и общаго спасенія, пострадавши за людей, то Онъ по Своей неизмѣнности спасетъ вѣрующихъ въ Него и всегда. Съ другой стороны, эта неизмѣняемость І. Христа должна служить вѣрующимъ въ Него основой для всегда неизмѣннаго представленія о Христѣ. Поэтому, какъ они были впервые научены Апостолами вѣровать, такъ неизмѣнно они должны и впредь имѣть ту-же вѣру, не поддаваясь новымъ видоизмѣненнымъ ученіямъ [1]).

Въ общемъ мысль 8 стиха можно выразить такъ: І. Христосъ не бываетъ то однимъ, то другимъ, не мѣняется многократно, но какимъ былъ въ прошлое время, такимъ остается и теперь и такимъ же пребудетъ во всякое время и въ будущіе вѣки. Поэтому

[1]) По мнѣнію Д. Естіо, Апостолъ говоритъ здѣсь какъ бы такъ: «вѣра ваша въ І. Христа такова же, какъ была и вѣра вашихъ предстоятелей. Но І. Христосъ всегда одинъ и тотъ же, поэтому и вѣра ваша должна быть одна и та-же съ вѣрою тѣхъ и потому необходимо, чтобы вы подражали вѣрѣ ихъ» (См. стр. 447). Нѣкоторые же находятъ, что Апостолъ высказываетъ здѣсь и ту мысль, что І. Христосъ всегда пребудетъ тѣмъ, что Онъ есть, и что никогда не должно ждать ни другого Христа, ни другого первосвященника (ibid.). Конечно, implicite здѣсь заключается и эта мысль, но не иначе, какъ выводная, дальнѣйшая, а не ближайшая и непосредственная. Впрочемъ, мы уже не разъ отмѣчали премудрую прикровенность мыслей Апостола. Поэтому, слѣдуетъ допустить и эту мысль, какъ насущную для Евреевъ всѣхъ временъ.

и вѣра въ Него какъ древнихъ, такъ и наша должна быть одна и та-же, потому что, хотя тогда и не было Христа какъ человѣка, однако Онъ былъ въ предвѣдѣніи Божіемъ и въ вѣрѣ тѣхъ, которые вѣрили въ Него какъ имѣющаго придти [1]).

Такимъ образомъ, въ словахъ 8 стиха дается самый вѣрный критерій для опредѣленія недостоинства тѣхъ различныхъ ученій, отъ увлеченія которыми предостерегаетъ Апостолъ въ дальнѣйшихъ своихъ словахъ (9 ст.). Тѣ ученія, которыя не согласуются со всѣмъ дѣломъ истинной вѣры, разнствуютъ отъ него (*ποικίλαις*), должны быть для христіанъ совершенно чуждыми (*ξένaις* [2]), какъ происходящія изъ другой области или сферы, ничего общаго не имѣющей со Христомъ и Его благодатнымъ дѣломъ. Замѣчательно при этомъ употребленъ и глаголъ: *μὴ περιφέρεσθε* (не увлекайтесь), которымъ дается понять, что только по первому впечатлѣнію можно увлечься этими «странными и различными» ученіями, какъ нѣкоторые легковѣрные люди быстро обольщаются всякою новинкою (Срвн. Еф. 4, 14). Хотя Апостолъ и не выясняетъ, какого рода были эти ученія, однако, говоря далѣе о яствахъ, даетъ понять, что онъ главнымъ образомъ имѣетъ въ виду іудействующихъ, изъ которыхъ иные продолжали участвовать

---

[1]) Срвн. у Д. Естіо, стр. 447.

[2]) Достойно замѣчанія, что эпикурейскіе и стоическіе философы назвали ученіе о Христѣ и Его воскресеніи ученіемъ о чуждыхъ божествахъ (*ξένων δαιμονίων δοκεῖ*. Дѣян. 17, 18). Такъ и Павелъ называетъ чуждыми ученія—*διδαχαῖς* (во мн. числѣ только здѣсь), которыя совершенно несогласны съ христіанскимъ. Изъ этого слѣдуетъ, что тѣ ученія, которыя могутъ привходить въ христіанство, не нарушая его основъ, могутъ быть воспріемлемы и претворяемы по духу благодати, яже о Христѣ Іисусѣ.

въ жертвоприношеніяхъ и даже во вкушеніяхъ отъ жертвеннаго, полагая въ этомъ надежду на спасеніе.

Но Апостолъ кратко и сильно опровергаетъ ихъ, говоря, что для идущихъ (περιπατήσαντες) по пути спасительному нужно не обремененіе себя яствами[1]), а нужна духовно-сердечная сила, которая и подается въ благодати, открывающейся во Христѣ. Сказавши здѣсь о приверженцахъ обрядовъ прикровенно, Апостолъ о священно-таинственной христіанской трапезѣ говоритъ ясно (10 ст.), причемъ мѣсто совершенія ея называетъ жертвенникомъ, чѣмъ (чрезъ противоположеніе) и опредѣляетъ то вкушеніе, о которомъ онъ говоритъ во второй половинѣ 9 стиха [2]).

Выраженіе 9 стиха: «ходившіи въ нихъ» (яствахъ), очевидно, гебраистическое. Слово благодать (χάρις), встрѣчающееся здѣсь, уже не въ первый разъ употреблено Апостоломъ. Онъ говорилъ о ней многократно (4, 16; 10, 29; 12, 15), каждый разъ выясняя ея особенное значеніе въ дѣлѣ вѣры и спасенія. Здѣсь онъ

---

1) Невольно хочется отмѣтить (хотя далеко не въ первый разъ) необычайную осторожность апостольскаго слова, точно и вполнѣ безъ обиды называющаго просто яствами (βρώμασιν) вкушеніе жертвеннаго. Потерявши истинное священное значеніе, жертвы остались (1 Кор. 10, 18) только простой (хотя и тенденціозной) пищей. Поистинѣ Апостолъ былъ «начальникъ слова» (Дѣян. 14, 12), которому не было равнаго, такъ что, если бы это написалъ не Павелъ, то могъ бы написать только равночестный ему по силѣ, точности и выразительности слова, а такого исторія Церкви не знаетъ. Отсюда ясно, что всѣ домыслы замѣнить его какъ автора посланія другимъ будутъ всегда тщетными.

2) Св. Апостолъ Іуда говорилъ о ядущихъ безъ страха и съ жадностію на вечеряхъ любви (ст. 12). Но Ап. Павелъ говоритъ, очевидно, о другого рода ядшихъ, потому что они не имѣли права быть на вечеряхъ любви, предназначавшихся только для христіанъ, о которыхъ и говорилъ Ап. Іуда какъ о невоздержныхъ.

говоритъ о ней какъ о силѣ, оживляющей (*βεβαιοῦσθαι*) сердце (Срвн. 3, 14), и высказывается, что пользоваться ею — дѣло хорошее (*καλόν*) и полезное, такъ какъ она дѣлаетъ людей твердыми и устойчивыми при встрѣчѣ со всякаго рода вѣроученіями, тогда какъ не имѣющіе ея могутъ колебаться въ ту и другую сторону (*περιφέρεσθε*). Западные экзегеты обращаютъ вниманіе на оправдывающее дѣйствіе благодати, которое, конечно, можно находить здѣсь, сопоставляя безполезность тѣлеснаго питанія для сердца, въ его стремленіи къ Богу, когда необходима именно благодать; но и укрѣпляющее свойство благодати имѣетъ свое значеніе. Въ данномъ случаѣ оно болѣе существенно, нежели оправдывающее дѣйствіе благодати, потому что читатетели (Евреи) представляются не столько виновными, сколько по слабости готовыми колебаться и потому требующими благодати, немощная врачующей и оскудѣвающая восполняющей [1]).

Въ 10 стихѣ говорится, что пользующіеся благодатью имѣютъ право приступать къ наивысшей христіанской святынѣ (*θυσιαστήριον*), соотвѣтствующей самому священному предмету ветхозавѣтнаго служенія, очистилищу, которому у насъ соотвѣтствуетъ Тайна Тѣла и Крови Господа, окропляющая наши сердца, по силѣ единократнаго пролитія Христовой крови за всѣхъ и за вся изъ числа вѣрующихъ въ Него. Между тѣмъ невѣрующіе (и даже изъ числа вѣрующихъ недостойные) не могутъ приступать къ

---

[1]) Спеціальное изслѣдованіе ученія о благодати можно видѣть въ сочиненіи проф. Катанскаго; лексическое же значеніе благодати—у прот. С. Смирнова на стр. 13 и у проф. Мышцына на стр. 153.

этому алтарю (*οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν*), хотя бы то были и левиты, т. е. люди изъ священнаго рода. Такъ и христіане не могутъ и не должны имѣть участія въ іудейскихъ жертвенныхъ приношеніяхъ и вкушеніяхъ (Срвн. Лев. 6, 19. 22; 23, 20). Эта рѣзкая духовная раздѣльность христіанъ отъ Іудеевъ выясняется еще сильнѣе и настойчивѣе далѣе, причемъ объясняется, почему І. Христосъ благоволилъ пострадать внѣ древнихъ вратъ Іерусалима: чтобы вывести изъ него истинныхъ Израильтянъ, вѣрныхъ Ему [1]). Менѣе стѣсняясь, Апостолъ могъ бы сказать, что читатели должны избрать одно изъ двухъ: вкушеніе или безполезныхъ ветхозавѣтныхъ жертвъ, или благодатныхъ, что онъ отчасти и сказалъ въ посланіи къ Галатамъ (5, 2 — 4). Но здѣсь онъ осмотрительно научаетъ, что пользующимся благодатію нужно оставить ветхое, потому что иначе невозможно приступить къ престолу благодати (Срвн. 10, 29). Но и это Апостолъ только даетъ понять, какъ и то, что, оставивши прежнія жертвы, они будутъ имѣть лучшую и совершеннѣйшую. Оставленіе Іерусалима тоже предлагается осмотрительно, потому что сначала приводится

[1]) Какъ все это рѣзко расходится съ тѣми узкими еврейскими представленіями, которыми жили заблуждающіеся представители грубыхъ національныхъ воззрѣній того времени. По этимъ представленіямъ, Іерусалимъ будто бы такъ необходимъ, что когда его не станетъ, то Богъ пошлетъ съ неба новый Іерусалимъ и храмъ (который сдѣлаетъ Самъ Мессія), а равно и все прочее, что необходимо для возстановленія ветхозавѣтнаго культа (См. соч. прот. А. Смирнова: «Мессіанскія ожиданія и вѣрованія Іудеевъ около временъ І. Христа. Казань. 1899 г. стр. 216—219; 383—385 и др.) Можетъ быть, эти ложныя мнѣнія отчасти и дали Апостолу возможность сказать эти и подобныя противоположенія мнѣніямъ іудействующихъ, т. е. старавшихся всячески и вездѣ удержать іудейскіе обряды, не разумѣя, что они уже потеряли свой смыслъ.

основаніе, взятое изъ закона о сожженіи тѣлъ животныхъ (кровь которыхъ приносилась въ святилище въ день очищенія) внѣ стана. (См. Лев. 16, 19). Во время І. Христа это могло совершиться только внѣ вратъ Іерусалима. И вотъ Іисусъ Христосъ пострадалъ внѣ вратъ [1]). Остается и намъ выйдти за Нимъ, мысленно и дѣломъ сопутствуя Ему на Голгоѳу и сострадая съ Нимъ, терпя изъ за вѣры въ Него все то, что выпадетъ на долю каждаго какъ личный крестъ его и какъ доля въ соучастіи съ Божественнымъ страдальцемъ, для подражанія Ему и проведенія началъ Его жизни, хотя бы для того пришлось вынести и поношенія всякаго рода, подобныя поношеніямъ, которыя претерпѣлъ Самъ Іисусъ Христосъ [2]).

---

1) Хотя въ Евангеліяхъ и нѣтъ слова ни о вратахъ, ни о городѣ, но ясно говорится о выводѣ (т. е. изъ города) и приведеніи І. Христа на Голгоѳу, которая несомнѣнно находилась внѣ городскихъ вратъ (Мѳ. 27, 33; Лук. 23, 33; Ср. Мѳ. 11, 39), какъ это показываетъ положеніе современной Голгоѳы и недалеко находящейся отъ нея древней Іерусалимской стѣны, въ которой недавно открыты такъ называемыя судныя ворота, чрезъ которыя вели на распятіе и о которыхъ именно говоритъ Апостолъ здѣсь. Это упоминаніе Апостоломъ объ І. Христѣ, какъ принесшемъ Себя въ жертву, даетъ поводъ думать, что и о жертвенникѣ или алтарѣ (10 стиха) должно понимать тоже о Христѣ Іисусѣ (См. у Д. Естіо стр. 450). Но и въ Тайнѣ Тѣла и Крови, въ которой Онъ одновременно является и жертвой, и очистилищемъ, въ Немъ нужно различать одно отъ другого, а именно то, что можно вкушать (Тѣло и Кровь) отъ Того, Кому принадлежитъ это тѣло и эта кровь. Что касается прикровенности апостольскаго выраженія объ этомъ, то она объясняется общимъ характеромъ всего посланія, вездѣ и во всемъ проникнутаго мудрою осторожностію, бывшею отчасти во исполненіе словъ Самого Христа.

2) Въ частности поношеніемъ Христовымъ между іудеями (а отчасти и предъ язычниками) было и то, что Онъ какъ мнимый злодѣй и разрушитель своего религіознаго (народнаго) закона (Срвн. Лев. 24, 14; Второз. 17, 5,) не только былъ отвергнутъ отъ состава своего народа, но и преданъ былъ самому позорному наказанію (Срвн. 11, 26). Эту отверженность и соединенное съ нимъ

«Итакъ, выйдемъ къ Нему за станъ» (ст. 13). А такъ какъ этимъ станомъ для Евреевъ былъ городъ, то Апостолъ говоритъ: «мы не имѣемъ здѣсь города [1]), но должно искать будущаго (μέλλουσαν)», т. е. города (πόλιν), о которомъ Апостолъ не разъ уже говорилъ какъ о духовномъ небесномъ Іерусалимѣ (11, 10. 16; 12, 22), имѣющемъ быть въ будущей жизни, въ смыслѣ обитанія (πόλις) во множествѣ обителей (Срвн. Іоан. 14, 2), подобныхъ наилучшему граду (Апок. 21 гл.), [2]) какими бываютъ столичные

общенародное іудейское презрѣніе (сильное доселѣ) и должны были воспріять христіане изъ Іудеевъ по апостольскому призыву, напоминающему, по силѣ энергіи его, вдохновенное слово великаго пророка Исаіи (3, 8 и др.)

[1]) Это выраженіе Апостола имѣетъ тотъ смыслъ, что въ здѣшней жизни какъ лишь временной христіане не должны привязываться ни къ какому граду. Кромѣ того, здѣсь можно видѣть и болѣе частную мысль, что не нужно имѣть привязанности къ Іерусалиму, какъ мнимому средоточію всѣхъ ожиданій мессіанскаго царства, а особенно понимаемаго и ожидаемаго съ узкой еврейской точки зрѣнія. Отсутствіе названія города, о которомъ идетъ рѣчь, было обычнымъ явленіемъ, когда говорилось о выдающихся городахъ опредѣленнымъ слушателямъ, потому что предполагается, что они знаютъ ихъ. А, главное, не давали возможности наименовать городъ осторожность и широта мысли Апостола, потому что иначе апостольское слово не было бы столь широкимъ и вѣковѣчнымъ глаголомъ ко всѣмъ христіанамъ.

[2]) Нѣкоторые предполагаютъ, что Апостолу было вѣдомо (духовно) о погибели Іерусалима, а потому онъ предостерегалъ христіанъ о благовременномъ оставленіи Іерусалима. Но если и допустить это, то все же должно помнить, что ученіе Апостола объ оставленіи еврейскаго Іерусалима, какъ ихъ національнаго града, самаго наивысшаго для нихъ, носитъ принципіальный характеръ, т. е. вытекаетъ изъ взгляда, противоположнаго тому, на которомъ зиждилось и доселѣ зиждется еврейское національное пристрастіе къ Іерусалиму. Другого рода любовь къ Іерусалиму всѣхъ христіанскихъ народовъ, какъ къ духовному священному граду, какъ къ мѣсту, въ которомъ І. Христосъ страдалъ и около котораго былъ распятъ и погребенъ.

города среди прочихъ отечественныхъ городовъ. Небеса небесъ—жилище нашего небеснаго Бога Отца, отъ Котораго всякое отечество именуется, а потому и наше отечество небесное, къ которому всѣ и должны неукоснительно и прямо совершать свой жизненный путь, принося Богу жертвы хвалы (ст. 15). Если къ этому граду отчасти (какъ къ Церкви земной и небесной) приступили всѣ, воспрiявшiе благодать Христовой вѣры, то тѣмъ болѣе достигнутъ его идущiе къ нему бодро, радостно, увѣренно, съ хвалою Богу въ сердцѣ и на устахъ за Его величiе благодати, явленной во Христѣ (Срвн. 9. 24; 7, 25; Лев. 7, 11; Пс. 53, 8). А такъ какъ Онъ единъ ходатай Богочеловѣкъ, то и моленiя должны возноситься чрезъ Него же, потому что нѣтъ другого такого посредника, ходатайство котораго за насъ предъ Отцемъ могло быть столь же спасительно. Онъ Самъ жертва болѣе высшая и всехвальная, чѣмъ всѣ ветхозавѣтныя жертвы, поэтому чрезъ Него и должна возноситься жертва хвалы. Наша жертва хвалы должна быть постоянною, потому что отъ избытка сердца уста глаголютъ исповѣданiе вѣры и соединенное съ нею славословiе [1]).

---

[1]) Выраженiе: «плодъ устенъ» представляется заимствованнымъ изъ книги пр. Осiи (14, 3), по переводу LXX. Но тамъ это выраженiе имѣетъ смыслъ напоминанiя о тѣхъ жертвахъ, которыя обречены къ принесенiю чрезъ словесное обѣщанiе, т. е. тамъ эти слова употреблены, такъ сказать, въ буквалистическомъ значенiи. Здѣсь же Апостолъ придалъ имъ особенное, возвышенное значенiе, потому что онъ совѣтуетъ приносить словесную (λογικός) службу вмѣсто жертвъ отъ разнаго рода плодовъ, отъ которыхъ фарисеи одесятствовали копръ, кименъ и мяту. Такимъ образомъ Апостолъ въ посланiи къ Евреямъ по возможности вездѣ и во всемъ является Евреемъ, но при этомъ во всѣхъ частностяхъ своей рѣчи онъ настойчиво проводитъ свой христiанскiй взглядъ, какъ антитезъ

Въ 16 стихѣ Апостолъ напоминаетъ о другого рода жертвахъ, угодныхъ Богу: о благотвореніяхъ (εὐποιΐας) [1]) и общительности, (κοινωνίας), причемъ употребляетъ глаголъ ἐπιλανθάνω, который съ частицею μὴ означаетъ, что совершеніе этихъ дѣлъ не нужно откладывать. Очевидно, здѣсь попреимуществу разумѣются внѣшнія благотворенія (Срвн. Мрк. 14, 7), а общеніе попреимуществу духовное (Срвн. Римл. 15, 24), безъ котораго невозможно истинно-христіанское благотвореніе, или служеніе другимъ, вытекающее изъ христіанской любви. Апостолъ называетъ благотворенія пріятными Богу, чтобы возвысить эту добродѣтель до возможно большей степени (равной молитвѣ), чтобы возбудить и укрѣпить это дѣло среди палестинскихъ христіанъ, съ одной стороны, очень бѣдствовавшихъ матеріально, а съ другой,—не знавшихъ, какъ наилучшимъ образомъ воспользоваться общимъ достояніемъ бѣдныхъ, составлявшимся чрезъ большія пожертвованія мѣстныхъ христіанъ [2]) и получавшихся отъ новообращенныхъ изъ язычниковъ,

---

іудейскому компромиссу, съ которымъ онъ здѣсь считается повсюду осторожно, какъ съ массовою силою, между тѣмъ какъ тамъ, гдѣ эти іудейскія стремленія выступали какъ единичныя (напр. въ Римѣ, или Галатіи), онъ разсѣкаетъ ихъ съ полною безпощадностію и рѣзкостію полномочнаго посланника Божія и непосредственнаго учителя и духовнаго отца тѣхъ, кому онъ пишетъ тамъ.

[1]) Названіе благотворенія чрезъ εὐποιΐα употребляется только здѣсь, а въ другихъ случаяхъ употребляется ἀγαθοποιΐα (См. 1 Петр. 4, 19. Срвн. Лук. 6. 23 и др.). Впрочемъ, въ Евангеліи Марка (14, 7) говорится, что нищимъ всегда можно благотворить (εὖ ποιῆσαι).

[2]) См. Дѣян. 2, 44, гдѣ говорится, что всѣ вѣрующіе имѣли все общее. Но о томъ, чтобы всѣ продавали все, не говорится. А учрежденіе діаконства было вызвано злоупотребленіями при раздачѣ (гл. 6).

отъ которыхъ, между прочимъ, и самъ Апостолъ доставлялъ въ Іерусалимъ не мало [1]).

Равночестность обоихъ жертвъ (благодаренія и благотворенія) и ихъ значеніе въ качествѣ замѣны ветхозавѣтныхъ жертвъ Апостолъ выражаетъ глаголомъ *εὐαρεστεῖται* (благоугождается), который въ страдальномъ залогѣ означаетъ, что Богъ «услаждается», какъ это многократно говорилось о благоугодныхъ Богу ветхозавѣтныхъ жертвахъ. Напр. о жертвѣ Ноя говорится: «обонялъ Господь пріятное благоуханіе» (Быт. 8, 21; Срвн. Евр. 11, 5). Но еще больше говорится о ветхозавѣтныхъ жертвахъ, что онѣ не были пріятны Богу (Пс. 39 и 50), а были мерзостію (Ис. 66 гл.). Такимъ образомъ, приспособляясь къ еврейскимъ представленіямъ читателей, Апостолъ чрезъ дорогія и пріятныя слова внушаетъ имъ христіанскія чувства и понятія, дѣлая чрезъ это гебраизмы достояніемъ всѣхъ христіанскихъ народовъ [1]).

---

[1]) Въ посланіи къ Римлянамъ Апостолъ писалъ, что онъ идетъ въ Іерусалимъ, потому что Македонія и Ахаія усердствуютъ подаяніемъ для бѣдныхъ между святыми (т. е. христіанами) въ Іерусалимѣ (15, 25). Говорилось это, очевидно, для побужденія къ тому-же и римскихъ христіанъ. (Срвн. Римл. 12, 8. 13).

[2]) Въ одномъ латинскомъ переводѣ это мѣсто переводится такъ: proomeritur Deus, т. е. мы оказываемъ (этимъ) услугу Богу. Въ Писаніи есть выраженіе, что подающій бѣдному взаимъ даетъ Богови, но чтобы мы дѣлали Богу услугу,—это выраженіе нельзя признать удачнымъ. Д. Естіо защищаетъ этотъ переводъ тѣмъ, что говорятъ же, что люди угождаютъ или заслуживаютъ предъ Богомъ тѣми дѣлами, которыя Ему угодны. Но между угожденіемъ Богу и услугою Ему большая разница. Достойно еще замѣчанія, что въ Сирскомъ переводѣ разбираемое мѣсто читается такъ: «этими жертвоприношеніями угождаетъ человѣкъ Богу» (См. у Д. Естіо стр. 453. Здѣсь же замѣчается, что, по слову бл. Августина, всякое дѣйствіе, которое совершается съ тѣмъ, чтобы мы священнымъ союзомъ прилѣпились къ Богу, есть истинная жертва. De civit. Dei, lib. X, cap. 6).

Апостольское внушеніе о покорности предстоятелямъ (ἡγουμένοις) звучитъ повелительно, а потому его должно понимать не какъ совѣтъ (consilium), какъ думалъ Кальвинъ, а какъ повелѣніе (praeceptum), подлежащее къ непремѣнному исполненію (ὑπείκετε).— Вейссъ находитъ, что это внушеніе могло быть вызвано непослушностію христіанъ изъ Евреевъ, но можно думать, что этимъ устанавливается прочное начало церковной дисциплины для всѣхъ обязательной, для самаго дѣла благопоспѣшной, для главныхъ дѣятелей пріятной, Богу же угодной. На этомъ основывается внутренняя связь 17 стиха съ предшествующими, дающая видѣть, что послушаніе есть третья угодная Богу жертва, какъ это, между прочимъ, открывается изъ многихъ ветхозавѣтныхъ изреченій. Такъ напр., въ 1 кн. Царствъ говорится, что Богъ болѣе желаетъ повиновенія, нежели всесожженія (15, 22; Срвн. Сир. 4, 15; Осіи 6, 6; Мѳ. 9, 13; 12, 7). Подъ ἡγουμένοι здѣсь разумѣются предстоятели Церкви, какъ это видно изъ того, что имъ приписывается забота о душахъ, за сохраненіе которыхъ отъ нихъ потребуется такой же отчетъ, какой требуется отъ пастырей относительно сохранности жизни ввѣренныхъ имъ овецъ. Самъ Іисусъ Христосъ символически представлялъ христіанъ овцами, а предстоятелей называлъ пастырями, потому что овцамъ свойственно повиновеніе, а пастырямъ распоряженіе ими, въ цѣляхъ ихъ жизневодства [1]). Но если повиновеніе хорошо для обычной

---

[1]) Кальвинъ, чтобы избѣжать такого пониманія, старается словамъ Апостола придать характеръ совѣта, но Д. Естіо обстоятельно доказываетъ, что здѣсь Апостолъ ясно выражаетъ многія права и полномочія епископскаго служенія, какъ въ посланіяхъ къ Ефесеямъ (6 гл.), Колоссаямъ (3 гл.) и въ первомъ посланіи Петра (2 гл.). (См. стр. 554 и дал.).

жизни, то оно еще необходимѣе для жизни души. На этомъ основаніи І. Христосъ приравнивалъ послушаніе пастырямъ къ послушанію Ему Самому (Лук. 10, 19). Греческое слово *ὑπείκετε*, находящееся здѣсь, значитъ: уступать, подчиняться и доказывать свою покорность услугами. Поэтому повиновеніе должно быть возможно полное и совершеннѣйшее, а за это *ἡγούμενοι* неусыпно бодрствуютъ (*ἀγρυπνοῦσιν*). *Ἀγρυπνεῖν* значитъ: бодрствовать, стеречь такъ же, какъ пастухи стерегли стада (Лук. 2, 8; Срвн. 21, 36; Еф. 6, 18). Стеречь же души значитъ сохранять ихъ со стороны враговъ отъ искушеній, соблазновъ и погибели. Все это попреимуществу входило въ обязанность тѣхъ предстоятелей, которые именовались *ἐπίσκοποι*, т. е. надзиратели. Говоря здѣсь главнымъ образомъ о нихъ, Апостолъ внушаетъ и повиновеніе имъ особенное, тѣмъ болѣе, что съ нихъ потребуется отчетъ за погибель христіанскихъ душъ, происшедшую отъ ихъ неосмотрительности.

Дѣло предстоятелей всегда трудно, а въ особенности тогда, когда нѣтъ послушанія. Нельзя думать, что послушанія не было среди первенствующихъ христіанъ, но несомнѣнно, что они (какъ и овцы) не сразу усвоили тѣ христіанскія дисциплинарныя правила, которыми регулируется послушаніе и устанавливаются его формы и границы [1]). Поэтому Апостолъ обращается къ чувству читателей, чтобы они

---

[1]) Эти границы Д. Естіо опредѣляетъ такъ, что епископъ можетъ иное посовѣтовать, а иное предписать, приказать, дать законъ, который бы исполнялся подчиненными (См. стр. 554 и Срвн. 1 Кор. 7, 6; 2 Кор. 8, 8, гдѣ, однако, указываются не такія широкія границы власти отдѣльныхъ епископовъ). Очевидно, здѣсь сказались католическія тенденціи, какъ у Кальвина протестантскія.

избавили предстоятелей отъ стенаній (στενάζοντες) при видѣ безуспѣшности своихъ трудовъ (которые вслѣдствіе непослушанія пасомыхъ не приводятъ къ желаемой благой цѣли) и неизбѣжности дать отвѣтъ за свою паству. Напротивъ, когда овцы не отставая идутъ за своимъ вожакомъ (ἡγούμενος), тогда пастырь ихъ можетъ свободно благодушествовать и отъ радости ликовать (пѣть и хвалить Бога, какъ Давидъ). Такъ могутъ радоваться и предстоятели душъ, благопоспѣшно идущихъ за ихъ духовнымъ вождемъ (ἡγούμενος), достигая этимъ спасенія своего и содѣйствуя полученію награды предстоятелями. Пастырская отчетность особенно велика потому, что она касается соблюденія и доставленіями къ Богу великаго Его пріобрѣтенія, которое Онъ стяжалъ кровію Сына Своего. Но и словесное стадо должно понимать высоту этого полномочія, а потому не во всемъ слагать дѣло руководственнаго направленія только на пастырей, но и само должно облегчать себѣ путь въ небесное царствіе [1]).

---

[1]) Замѣчательно, что Апостолъ, хотя повидимому и вмѣняетъ въ вину неуспѣшность воздѣйствія пастырей, представляя ихъ стенающими, однако въ заключеніи онъ какъ бы всецѣло слагаетъ вину непослушанія на самихъ непослушныхъ, когда говоритъ: «не полезно вамъ это» (ἀλυσιτελές). По снесенію этого оригинальнаго здѣсь слова съ глаголомъ того же корня (Лук. 17, 2) можно сказать, что кроткое слово Апостола можно замѣнить болѣе сильнымъ: тяжелую отвѣтственность берутъ на себя предъ Богомъ тѣ, которые непослушны пастырямъ, потому что они не только сами отвѣчаютъ за свою погибель, но вина пастырей падаетъ на нихъ же какъ воспрепятствовавшихъ имъ воздѣйствовать на ихъ самихъ, а можетъ быть и на другихъ, увлеченныхъ примѣромъ ихъ непослушанія. Каждый получаетъ награду по трудамъ своимъ (1 Кор. 3, 14—15), поэтому дурные подчиненные не могутъ быть всегда поставляемы въ вину ихъ начальству.

Просьба Апостола о молитвѣ за него и окружающихъ его мотивируется тѣмъ, что они имѣютъ добрую совѣсть (συνείδησιν) во всемъ (ἐν πᾶσι) томъ, среди чего имъ приходится вращаться (Срвн. 10, 32)[1]). Выраженіе Апостола: мы увѣрены (πεποίθαμεν) говоритъ о скромности его относительно своихъ убѣжденій, которыя онъ не выставляетъ въ качествѣ непогрѣшимыхъ, но все же считаетъ такими, отъ которыхъ ничто не могло его отвратить (Срвн. Римл. 8, 38; Дѣян. 26, 26). Для того, чтобы говорить о своей доброй совѣсти и о своемъ желаніи во всемъ поступать хорошо, несомнѣнно были извѣстныя основанія. Можетъ быть, этимъ отчасти намекается на то, что нѣкоторые изъ Евреевъ были столь озлоблены на Ап. Павела за его казавшееся отступленіе отъ іудейства, что они не хотѣли принимать пищи до тѣхъ поръ, пока не найдутъ возможности убить его. Понятно, что эти фанатики были изъ числа тѣхъ, по мнѣнію которыхъ Павелъ долженъ быть лишенъ всякаго общенія, а тѣмъ болѣе молитвъ [2]), которыхъ

---

1) Вейссъ полагаетъ, что Апостолъ этимъ доказываетъ, что онъ достоинъ ихъ молитвъ, хотя нѣкоторымъ и могло казаться, что, вращаясь среди язычниковъ, онъ могъ утратить духъ древняго благочестія. (См. стр. 601—2). Но можно думать, что Апостолъ этимъ выраженіемъ оправдываетъ себя во всемъ томъ, что онъ писалъ, совершая это по доброй совѣсти какъ доброе дѣло, потому что καλῶς второй половины стиха несомнѣнно имѣетъ живое соотношеніе съ καλὴν перваго полустишія. При этомъ значеніи соединеніе съ собою другихъ въ словѣ «мы» получаетъ свою особую цѣнность, такъ какъ и всѣ его окружающіе представляются раздѣляющими это его ученіе. Далѣе онъ говоритъ уже о себѣ отдѣльно.

2) См. Дѣян. 23, 1 — 12. Замѣчательно, что здѣсь упоминается о томъ, что фарисеи тогда говорили о Павлѣ: «ничего худого мы не находимъ въ этомъ человѣкѣ» (ст. 9).

Евреи лишали и за меньшія (по ихъ мнѣнію) вины (Іоан. 12, 42). Съ другой стороны, Апостолъ могъ мотивировать свою просьбу о молитвѣ и тѣмъ, что люди, добросовѣстно трудящіеся, нуждаются въ молитвенной помощи вообще[1]). Въ частности же Апостолъ и окружающіе могли считать себя заслуживающими молитвъ потому именно, что они, поступая во всемъ хорошо, тѣмъ самымъ не только не вредили никому въ дѣлѣ спасенія, а, напротивъ, содѣйствовали спасенію другихъ, къ чему между прочимъ направлялось и самое посланіе (Срвн. 1 Кор. 10, 24). Достойно замѣчанія, что древній сирскій переводчикъ читалъ это мѣсто такъ: «мы вѣримъ, что у насъ есть добрая совѣсть, потому что во всякомъ дѣлѣ мы желаемъ поступать хорошо». Это чтеніе находилъ вполнѣ соотвѣтственнымъ еще Естіо, не смотря на то, что ему извѣстно было множество латинскихъ переводовъ, несогласныхъ съ этимъ переводомъ [2]).

Въ стихѣ 19 Апостолъ выставляетъ особенный мотивъ молитвы за него: чтобы онъ былъ возвра-

---

[1]) Слову «вообще» мы находимъ соотвѣтствіе въ словѣ *ἐν πᾶσιν* (во всемъ), которое прежде читалось *ἐν πᾶσι* (предъ всѣми). Въ виду подавляющаго большинства нынѣ извѣстныхъ текстовъ это чтеніе несомнѣнно должно признать первоначальнымъ, почему Вейссомъ оно и введено въ текстъ О множествѣ же нынѣ сдѣлавшихся извѣстными текстовъ смотр. въ солидномъ сочиненіи фонъ Зодена: Die Schriften N. T. in ihrer Alttest. Textgest. Berlin. 1902.

[2]) Между прочимъ Д. Естіо упоминаетъ и о такомъ переводѣ, въ которомъ читалось habetis (вы имѣете), что соотвѣтствуетъ греческому (*ἔχετε*), причемъ, однако, замѣчаетъ, что принятое чтеніе составляетъ принадлежность весьма многихъ кодексовъ, имѣетъ ясный и подходящій смыслъ. См. стр. 457. Срвн. у Делича, который въ упоминаніи Апостола о совѣсти видитъ библейское психологическое явленіе, которое онъ разъясняетъ спеціально на 103 стр. своей «Библейской Психологіи». См. въ его комментаріи на посл. къ Евреямъ, примѣчаніе на стр. 691.

щенъ къ читателямъ. Здѣсь кажется непонятнымъ, почему Апостолъ выставляетъ это какъ побужденіе для нихъ особенно молиться о Павлѣ? Но, во 1-хъ, можно представлять, что онъ указываетъ свою особливую нужду, требующую небесной помощи, безъ которой не можетъ совершиться это дѣло, трудное вообще (по дальности и тяжести пути для пострадавшаго не мало) и особенно затрудняемое Евреями, противниками Павла. Проситъ же Павелъ помолиться за него добрыхъ христіанъ, которые были расположены къ нему и которые знали, что онъ можетъ явиться къ нимъ съ значительною помощью для бѣдныхъ христіанъ (Срвн. Римл. 15, 25—28; 1 Кор. 16, 3). Лично же Апостолъ могъ желать прибытія въ Іерусалимъ, чтобы воздѣйствовать на христіанъ и непосредственно. Наконецъ, Апостолу было пріятно побыть въ Іерусалимѣ, гдѣ внѣ вратъ града онъ могъ видѣть и лобызать многое священное изъ того, что вскорѣ потомъ было частію предано поруганію (т. е. Крестъ Господень и Голгоѳу). Желаніе Апостола поскорѣе (τάχιον) Срвн. 1 Тим. 3, 14) быть въ Іерусалимѣ объясняется множествомъ задачъ, предпринятыхъ имъ (какъ напр. путешествіе въ Испанію), а также и предчувствіемъ скораго конца его подвиговъ, которые все болѣе и болѣе обращали на него вниманіе враговъ христіанства. Неистовства Нерона въ особенности могли укрѣплять его въ этой духовной прозорливости [1]).

---

[1]) Слово Апостола о возвращеніи (ἀποκατασταθῶ) къ Евреямъ ясно показываетъ, что писатель посланія изъ Евреевъ, или иначе говоря, былъ нѣкогда сожителемъ ихъ. (Срвн. Іер. 16, 15). Усердно же (περισσοτέρως) прося (παρακαλῶ) о возвращеніи, Апостолъ показываетъ, что онъ надѣялся на силу ихъ молитвы,

Въ заключеніи посланія, молясь о читателяхъ, Апостолъ возноситъ Богу краткую, но такую глубокосодержательную молитву, которая поставляетъ въ связь замѣчательное начало посланія съ такимъ же замѣчательнымъ концемъ его. Глубока и важна эта молитва во всемъ ея составѣ (20—21 ст.) и знаменательна во всѣхъ ея отдѣльныхъ выраженіяхъ и словахъ.

Сущность моленія, какъ и всего посланія, заключается въ томъ, чтобы Богъ усовершилъ христіанъ изъ Евреевъ во всякомъ благомъ дѣлѣ настолько, чтобы все совершаемое ими было такъ же Ему благоугодно, какъ и благотворенія, о которыхъ Апостолъ говорилъ въ 16 стихѣ. Не имѣя возможности, или, вѣрнѣе, не имѣя задачею преподать подробныя нравственныя наставленія (и догматическое ученіе), Апостолъ указалъ только насущныя (по обстоятельствамъ) дѣла, а на прочія испрашиваетъ Божію помощь, сопутствующую всякому доброму дѣлу (*πάντι ἔργῳ ἀγαθῷ*), согласному съ волею Божіею и выражающему угодность Ему (*τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ*=что благочестно предъ Нимъ) [1]).

которая оформилась уже въ образъ церковной молитвы, съ предстоятелями и многими молящимися (Срвн. 10, 25; 13, 17). Достойно замѣчанія, что Апостолъ для этого возвращенія не представляетъ какого-нибудь препятствія въ себѣ самомъ, напр. въ своихъ узахъ (о чемъ онъ не умолчалъ бы), а потому можно видѣть, что онъ внѣшнимъ образомъ былъ тогда свободенъ. Онъ чувствовалъ себя только внутренно стѣсненнымъ и потому, зная, что отъ Господа устрояются человѣку пути его (Притч. 16), проситъ помолиться о Господней ему помощи. Понятно, что во всемъ этомъ виденъ Павелъ—и смиренный, и премудрый.

[1]) Достойно замѣчанія выраженіе *καταρτίσαι* (усовершать), которое означаетъ предуготовленіе (Срвн. 1 Кор. 1, 10; 1 Петр. 5, 10) къ хорошему совершенію всего (Римл. 12, 9. 21). Такимъ образомъ, Апостолъ поручаетъ Евреевъ дальнѣйшемъ руководству

Изъ отдѣльныхъ выраженій особенно поразительно начало молитвы: «Богъ же мира, возведый изъ мертвыхъ Пастыря овцамъ Великаго, кровію завѣта вѣчнаго!» (ст. 20). Это—не простое краснорѣчіе, а живая рѣчь, относящаяся къ насущнымъ потребностямъ и объединяющая собою все то, что многократно говорилось раньше для вразумленія, утѣшенія и ободренія читателей.

Такъ напр., чудное наименованіе Бога Отца Богомъ мира, встрѣчающееся и въ другихъ посланіяхъ (1 Солун. 5, 23), особенно прилично было употребить здѣсь, такъ какъ по всему видно, что читатели находились въ великомъ смущеніи и безпокойствѣ, и ихъ волненіе могло улечься только по воздѣйствію Всемогущаго Бога мира [1]). Далѣе, тоже не новое наименованіе І. Христа Пастыремъ (Срвн. Іоан. 10, 11) является отзвукомъ всего посланія, многоразлично убѣждающаго покориться Христу какъ доброму Пастырю, Который выше Моисея (Исаіи 63, 11) и всѣхъ другихъ еврейскихъ руководителей, оканчивая современными [2]). Необычное слово объ изведеніи Па-

---

Самого Бога и Христа Его, потому что это дѣло Божіе (Срвн. Еф. 5, 10), а не личное—Апостола. Замѣчательно указаніе Апостола на то, какъ можетъ совершиться это усовершенствованіе христіанъ изъ Евреевъ чрезъ внутреннее измѣненіе ихъ душъ (творя въ насъ благоугодное), а не внѣшнее временное видоизмѣненіе.

[1]) Д. Естіо представляетъ здѣсь Апостола говорящимъ какъ бы такъ: «такъ какъ Богъ есть Богъ мира, то не должно, чтобы вы и со мною, и взаимно между собою были несогласны, но должно, чтобы вы пришли къ одному истинному пониманію, которому я научилъ васъ». (См. стр. 458).

[2]) По Еразму, І. Христосъ называется Великимъ Пастыремъ (Срвн. 1 Петр. 5, 4) потому, что Онъ есть Высшій и Первѣйшій, въ отношеніи Котораго прочіе пастыри суть помощники, заступаю-

стыря изъ мертвыхъ, находящееся только здѣсь, тоже имѣетъ существенное отношенiе ко всему посланiю. Доселѣ о воскресенiи были очень слабые намеки (9, 17). Да и здѣсь слово воскресенiе не упоминается, а говорится о возведенiи (*ἀναγαγὼν*). Такимъ образомъ, если Апостолъ и не умалчиваетъ объ этой великой тайнѣ, вполнѣ удобной къ сообщенiю для вполнѣ вѣрующихъ, то говоритъ о ней лишь менѣе прикровенно, нежели въ другихъ мѣстахъ посланiя. (Срвн. 13, 8) [1]).

Слово же о крови завѣта, даруемаго на вѣки I. Христомъ, предуготовано было всестороннимъ раскрытiемъ значенiя ея какъ для удовлетворенiя правды Божiей (8, 10. 13; 10, 29), такъ и для установленiя на ней вѣчнаго завѣта [2]), которому не будетъ конца, а потому и нечего болѣе ждать тѣмъ, которые еще

шие Его мѣсто (vicarii). (См. ibid.). Здѣсь, можно сказать, въ смиренiи высокомъ сокрыта гордость глубокая, потому что быть и именоваться заступающимъ Христа, Его викарiемъ, очень премного.

[1]) Ученiе о воскресенiи I. Христа должно было показать Евреямъ, что христiане вѣруютъ не только въ пострадавшаго Христа (т. е. униженнаго, служащаго для нихъ предметомъ нацiональнаго соблазна—1 Кор. 1, 23), но и возставшаго изъ мертвыхъ живымъ на вѣки, и потому великаго и могущаго помогать вѣрующимъ въ Него. (Срвн. Римл. 10, 9; Евр. 4, 14; 7, 14; 10, 21).

[2]) Выраженiе *ἐν αἵματι* (въ крови завѣта) ближайшимъ образомъ относится къ выясненiю величiя Пастыря, которое заключалось въ томъ, что Онъ за Своихъ овецъ (т. е. вѣрующихъ въ Него) пролилъ кровь Свою, чрезъ которую, съ одной стороны, искупилъ ихъ (какъ разумныхъ и грѣшныхъ), а съ другой,—усвоилъ ихъ Отцу и Себѣ, какъ искупленныхъ и сдѣлавшихся близкими и дорогими, Своими. (Срвн. Захар. гл. 9 и 11; а также Iезек. 34, 22—24; Iер. 32, 40; 50, 5). Д. Естiо полагаетъ, что, такъ какъ здѣсь завѣтъ называется вѣчнымъ, то по справедливости и въ литургiи католической онъ называется новымъ и вѣчнымъ (стр. 459). Но въ литургiи произносятся слова установленiя таинства I. Христомъ, а тогда этого слова не было сказано.

продолжаютъ надѣяться частію на ветхій завѣтъ, частію же на новѣйшій мессіанскій, будто бы еще не совершившійся въ лицѣ Господа нашего І. Христа [1]).

Не смотря на краткость, молитва Апостола заключается славословіемъ Христу, что благоприлично христіанской молитвѣ, въ которой Сынъ изображается равночестнымъ Отцу какъ въ личномъ достоинствѣ, такъ и въ славѣ вѣковѣчной. Славословіе Христу возносилось многоразличное и многими (См. Лук. 2, 37; 19, 37—38; 1 Петр. 5, 11; 2 Петр. 3, 18; Римл. 11, 36; 16, 24; Гал. 1, 3; Еф. 3, 21; Фил. 4, 20. 23; 1 Тим. 1, 17; 2 Тим. 4, 18; Апок. 1, 6; 5, 13; 19, 1). Но здѣсь оно имѣетъ особенное значеніе въ виду того, что нѣкоторые изъ читателей уничижительно смотрѣли на Іисуса, какъ распятаго. Несомнѣнно, это славословіе также относится и къ Отцу, какъ единосущному и нераздѣльному съ Сыномъ, тѣмъ болѣе, что усовершеніе читателей испрашивается отъ Отца, но не иначе, какъ чрезъ Сына (*διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), т. е. по силѣ Его искупительныхъ заслугъ, о которыхъ такъ много говорилось въ посланіи. Католическіе и протестант-

---

[1]) Въ греческихъ текстахъ говорится только: *τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*, такъ что прибавленіе (Христа) считается непервоначальнымъ и потому не помѣщается въ исправленныхъ текстахъ. Но это не имѣетъ существеннаго значенія, въ особенности при наименованіи Іисуса Господомъ, чѣмъ рѣшительно утверждается Его божественное достоинство вообще и въ частности по отношенію къ Его рабамъ христіанамъ, купленнымъ дорогою цѣною Его пречистой крови (1 Кор. 6, 20). Къ тому же наименованіе Іисуса Христомъ дается въ слѣдующемъ же стихѣ, въ которомъ, между прочимъ, слѣдуетъ еще отмѣтить, что слово: *ἐνώπιον* есть почти дословное воспроизведеніе еврейскаго לִפְנֵי, поэтому Еразмъ перевелъ это мѣсто такъ: «дѣлая, чтобы пріятно было въ глазахъ Его то, что совершаете». «Такимъ образомъ, Апостолъ вмѣсто лица беретъ одни очи».

скіе экзегеты останавливаются здѣсь на вопросѣ объ отношеніи между благодатью и человѣческой волей въ совершеніи добродѣтели, но текстъ даетъ на это различеніе мало филологическихъ основаній. Д. Естіо, напр., говоритъ, что и «совершая въ васъ» значитъ: благодатію Своею совершая въ васъ дѣла, угодныя Ему. Эта мысль ясно поучаетъ, что дѣятельность благодати Божіей узнается не изъ того, что воля наша чрезъ свое согласіе сообразуется съ голосомъ и убѣжденіемъ Божіимъ, но что она дѣйствуетъ сама по себѣ и отъ себя, въ то время какъ Богъ Своимъ всемогущимъ дѣйствіемъ уготовляетъ насъ и совершаетъ въ насъ всякое благо, благодаря чему мы становимся угодными Ему. Никто, кто только пребываетъ въ вѣрѣ, не усумнится, что подъ этимъ глаголомъ разумѣется также и наше согласіе и содѣйствіе нашей воли. Эта послѣдняя мысль, очевидно, есть извѣстнаго рода уступка мнѣнію, противоположному тому, которое такъ широко проведено въ предшествующемъ періодѣ. Текстъ же даетъ ту и другую мысль. Что касается полноты представленія Апостола по затронутому вопросу, то она можетъ быть дана только при разсмотрѣніи всѣхъ мѣстъ, находящихся въ писаніяхъ Апостола, въ особенности же въ посланіи къ Филиппійцамъ, гдѣ говорится, что Богъ есть дѣйствующій въ насъ, еже хотѣти и дѣяти (2, 13). Но это и подобное анализированіе уже превышаетъ работу экзегетовъ [1]).

[1]) См. объ этомъ спеціальное сочиненіе проф. Катанскаго. Что же касается историческаго обоснованія ученія о благодати въ душѣ Ап. Павла, то объ этомъ можно прочесть въ сочиненіи проф. Н. Глубоковскаго: «Обращеніе Савла и евангеліе Ап. Павла», особенно на стр. 107—110, гдѣ оно раскрывается въ связи съ опроверженіемъ психологической теоріи Голштена, Р. Шмидта и т. под.

Послѣсловіе посланія какъ бы все болѣе и болѣе открываетъ писателя, т. е. Павла, который почти вездѣ и во всемъ является здѣсь такимъ же, какъ и въ прочихъ своихъ посланіяхъ: вездѣ одинаковы—извѣстія (существенныя), привѣтствія и благословенія. Даже просьба о принятіи посланія, съ оригинальною оговоркою, является во многомъ сходною съ выраженіями въ другихъ посланіяхъ (2 Кор. 11, 1) и даже въ этомъ самомъ (Срвн. 3, 1. 12; 10, 19; 13. 19). Выраженіе *διὰ βραχέων* употреблено только здѣсь. Оно обыкновенно переводится: «кратко», но слово кратко погречески обозначается словомъ: *βραχέως, ὀλίγον*. Поэтому для *διὰ βραχέων* можно найти другой смыслъ. По снесенію этого мѣста съ аналогичнымъ въ посланіи къ Галатамъ (6, 11), гдѣ также говорится о способѣ написанія посланія, можно предположить, что какъ Галатамъ Апостолъ писалъ не торопясь, тщательно, великими буквами (*πηλίκοις γράμμασιν*)[1]), такъ здѣсь, напротивъ, писалъ малыми, не квадратными иниціалами, а скорописью, которая употреблялась для краткости (*διὰ βραχέων*) или вообще для такъ называемаго брахическаго письма. Это писаніе какъ болѣе спѣшное и менѣе разборчивое и могло дать Апостолу поводъ просить о вниманіи къ его посланію, какъ бы съ нѣкотораго рода извиненіемъ за не столь отчетливую каллиграфію—малыми, а не большими буквами, какъ писались наилучшія произведенія, напр. св. Евангелія въ цвѣтущій, такъ называемый золотой вѣкъ христіанства [2]).

---

[1]) См. въ соч. Н. Глубоковскаго: «Благовѣстіе христіанской свободы», стр. 147. Срвн. стр. 41.

[2]) Фонъ Зоденъ въ своемъ монументальномъ памятникѣ древнихъ текстовъ отмѣчаетъ, что знаменитые кодексы Ватикан-

Что касается переноснаго значенія слова «вмалѣ» (*διὰ βραχέων*), на которомъ экзегеты останавливались попреимуществу, то мысль о малости буквъ автографа не служитъ препятствіемъ для этого. Въ небольшомъ (по формату) посланіи Апостолъ вмѣстилъ многое, но онъ на послѣднее, по смиренію, какъ бы не обращаетъ вниманія, и только извиняется, что онъ не написалъ такъ, какъ написалъ Галатамъ, гдѣ, повидимому, выступаетъ противоположная особенность, потому что написано по количеству мало, а по формату много (многими книгами, какъ читается въ славянскомъ и другихъ переводахъ). Такимъ образомъ, эти аналогичныя мѣста взаимно поясняются чрезъ ихъ противоположеніе.

Вообще же Апостолъ проситъ принять подобающимъ образомъ слово своего увѣщанія, хотя оно написано и въ маломъ размѣрѣ, а не въ большомъ. *Παράκλησις* — можно понимать въ смыслѣ и увѣщанія, и утѣшенія, хотя по ходу и духу посланія первое болѣе подходяще, а «утѣшеніе», конечно, болѣе пріятно. Но такъ какъ Апостолъ взялъ на себя обязанность увѣщателя и учителя, причемъ ему приходилось и порицать читателей за ихъ несовершенства, то теперь онъ утѣшаетъ ихъ, прося не прогнѣваться за эту его смѣлость[1]). Вслѣдъ за этимъ онъ прибавляетъ: *καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν* — а также и за скоропись написан-

---

скій (B), Синайскій (N), Ефремовскій (C), Александрійскій (A), равно какъ папирусы Оксиринх. (Ts) и другой такой же (Tx) писаны иниціальнымъ письмомъ. Но онъ не говоритъ того-же о папирусѣ E 13, находящемся въ Королевскомъ Берлинскомъ музеѣ, равно какъ о Б 48, находящемся въ Парижской національной библіотекѣ. (См. стр. 102—104 и 118—120).

[1]) См. у Естіо стр. 460.

наго вамъ [1]).

Рекомендуя читателямъ Тимоѳея чрезъ глаголъ γινώσκετε и называя его братомъ и соучастникомъ по заключенію и освобожденію, Апостолъ, очевидно, желаетъ, чтобы Тимоѳею было оказано соотвѣтственное его достоинству довѣріе. Почему говорится только о немъ, не разъясняется; о томъ, что онъ идетъ въ Іерусалимъ, говорится прикровенно и совершенно умалчивается, что съ нимъ именно отправлено было посланіе. Въ этомъ опять видна обычная апостольская осторожность, ясно говорящая, что не безопасно было говорить объ этомъ ясно по случаю начавшихся гоненій на христіанъ и на истребленіе всего священнаго для нихъ.

Тою же осторожностію можно объяснить и непоименованіе никого изъ предстоятелей, а тѣмъ болѣе изъ прочихъ христіанъ какъ палестинскихъ, такъ и италійскихъ (а не римскихъ, въ соотвѣтствіе палестинскимъ, а не іерусалимскимъ).

Обѣщаніе посѣтить палестинскихъ христіанъ Апостолъ здѣсь даетъ болѣе увѣренное, нежели въ 19 стихѣ, однако весьма условное: ἐὰν τάχιον ἔρχηται, т. е. если скоро возвратится Тимоѳей. А возвращеніе скорое въ то время было почти невозможно. Поэтому, на желаніе Апостола лично быть въ Іерусалимѣ мож-

---

[1] Въ славянскомъ читается: «ибо вмалѣ написавъ, послахъ вамъ». Здѣсь греческое καὶ не передается, а оно знаменательно, въ смыслѣ связующей части одного предложенія съ другимъ, которое не столь полно выдерживается однимъ союзомъ «ибо» (γάρ). Ἐπέστειλα передается двумя глаголами, очевидно, потому, чтобы устранить недоумѣніе въ значеніи этого слова, сходнаго съ другимъ, означающимъ посылать. Однако въ болѣе древнихъ спискахъ этого удвоенія не имѣется, какъ напр. въ Карпинскомъ, у св. митроп. Алексія, какъ и въ греч. текстѣ 1072 г. и др. См. у Амфилохія стр. 368.

но смотрѣть какъ на одно изъ утѣшительныхъ обстоятельствъ, которымъ Апостолъ всячески хочетъ послужить своимъ сродникамъ по плоти. «Правдоподобно (говоритъ Д. Естіо), что Апостолъ не посѣтилъ ихъ, задержанный или болѣе тяжелыми обстоятельствами Церкви, или какими либо преслѣдованіями. Поэтому слова Апостола: «увижу васъ» утвердительны въ смыслѣ намѣренія, а не результата, какъ и въ 1 посланіи къ Коринѳянамъ» (16, 4) [1]).

Быть можетъ, та-же осторожность удержала Павла и отъ наименованія сущихъ въ Италіи братьями, тѣмъ болѣе, что это братство могло не особенно широко приниматься въ средѣ христіанъ изъ Іудеевъ. Въ Коринѳѣ Апостолъ оградилъ общность братской любви о Христѣ Іисусѣ страшнымъ отлученіемъ (1 Кор. 16, 22). Но здѣсь и тѣни подобнаго не могло быть, потому что, насколько одни здѣсь были совершенны до святости, не только въ смыслѣ освященія, но и возможной полноты ея, настолько же другіе представляли очагъ, готовый возгорѣться не добрымъ огнемъ христіанскаго воодушевленія, а пожаромъ всякихъ страстей, особенно національно-политическихъ, которыя и вспыхнули вскорѣ подъ давленіемъ фанатиковъ еврейства, увлекшихъ многихъ слабыхъ и укрѣпившихъ въ тѣсный христіанскій союзъ истинно преданныхъ Христу Спасителю. Но Апостолъ какъ посланникъ Того, Который всѣмъ желаетъ спастися и въ разумъ истины пріити, на всѣхъ призываетъ Божію благодать какъ единственно полную и благонадежную силу,

---

[3]) О названіи Тимоѳея братомъ, а не сыномъ (какъ въ посланіяхъ къ нему) см. 2 Кор. 1, 1; Колос. 1, 1; 1 Солун. 3, 1.

могущую спасти отъ всѣхъ бѣдъ и опасностей, а, главное,—даровать вѣчное спасеніе о Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ, Ему же честь и слава во вѣки. Аминь [1]).

---

[1]) Есть греческіе тексты съ припискою: «послано изъ Италіи чрезъ Тимоѳея». Но, конечно, эта приписка довольно поздняя и существеннаго значенія не имѣетъ, потому что о посланіи изъ Италіи, равно и о Тимоѳеѣ говорится въ самомъ посланіи. Формулу благословенія срвн. Тит. 3, 15 и Апок. 22, 21.

II.

А. Краткое систематическое изложенiе содержанiя посланiя къ Евреямъ [1].

Существенное содержанiе посланiя къ Евреямъ—христологическое, а именно: въ 1 и 2 гл. говорится о превосходствѣ Iисуса Христа предъ Ангелами; въ 3 и 4 гл.—о превосходствѣ Его предъ Моисеемъ; въ 5, 6 и 7—передъ первосвященниками, а въ 8, 9, и 10 главахъ—о превосходствѣ Новаго Завѣта предъ Ветхимъ со всѣмъ ветхозавѣтнымъ богопочтенiемъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ въ разныхъ мѣстахъ посланiя такъ или иначе указываются такiя черты христiанскаго ученiя, которыя даютъ возможность составить цѣлостный образъ ученiя какъ о Богѣ, такъ и о мiрѣ и человѣкѣ, въ ихъ отношенiи къ Богу. Этотъ образъ религiозно - нравственнаго представленiя, содержащагося въ посланiи, мы и постараемся представить здѣсь, придерживаясь современной формы построенiя его.

---

[1] Въ послѣдовательномъ разсмотрѣнiи содержанiя и текста посланiя мы дали ихъ анализъ, поэтому теперь для полноты изслѣдованiя представимъ ихъ синтезъ.

Богъ (1, 1), Единый (2, 11), въ предвѣчномъ совѣтѣ (6, 17) рекъ о Сынѣ: «Я буду Ему Отцемъ и Онъ будетъ Мнѣ Сыномъ». Къ Сыну же сказалъ: «Ты Сынъ Мой, я нынѣ родилъ Тебя» (1, 5).

При введенiи же Перворобднаго во вселенную Отецъ сказалъ: «да поклонятся Ему вси Ангели Божiи» (1, 6). Поэтому Сынъ настолько превосходитъ Ангеловъ, насколько имя Его (Сынъ) выше ихъ имени (слугъ) (1, 4). Онъ дѣлаетъ Ангеловъ Своими слугами [1]) (1, 7).

Духъ Святый имѣетъ волю Свою (2, 4).

Въ началѣ Господь основалъ землю и устроилъ небеса. Они обветшаютъ и измѣнятся. Но лѣта Господни не окончатся. Онъ всегда одинъ и тотъ же (1, 10—12). Онъ все устроилъ (3, 4) въ шесть дней и почилъ въ день седьмый отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ (4, 4). Богъ есть художникъ и строитель и будущаго

---

[1]) Какъ отчество, такъ и сыновство—понятiя общечеловѣческiя и въ то-же время самыя наивысшiя. Употребляя ихъ, Апостолъ приближаетъ къ человѣческому пониманiю порядокъ всѣхъ основныхъ отношенiй Святой Троицы, по образу и подобiю котораго должны устрояться и человѣческiя наивысшiя отношенiя. Первородство и служебность тоже общечеловѣческiя понятiя, но первое изъ нихъ, очевидно, должно быть понимаемо здѣсь въ исключительномъ смыслѣ, соотвѣтственно еврейскому представленiю. Такимъ образомъ, въ самомъ началѣ изъ образа ученiя посланiя открывается, что оно насколько возвышенно и таинственно, настолько же и человѣчно и въ частности приспособленно къ еврейскому умопредставленiю о Богѣ, какъ Отцѣ и Домовладыкѣ со множествомъ разнообразныхъ слугъ. Имѣя первороднаго Сына, Онъ долженъ имѣть и другихъ чадъ Своихъ. Отсюда необходимо вытекаетъ сотворенiе людей и домостроительство ихъ спасенiя. со всѣми привходящими сюда представленiями и понятiями. Такъ богата идея отчества и неразрывнаго съ нимъ сыновства, а потомъ и царства Божiя какъ дальнѣйшей стороны того же порядка отношенiй. (См. изсл. пр. П. Свѣтлова: «Идея царства Божiя въ ея значенiи для христiанскаго мiросозерцанiя». 1903 г.).

небеснаго града (11, 10) и вообще лучшаго нашего отечества (11, 16). И Сынъ Божій, какъ сіяніе славы, образъ Ипостаси Его и какъ Наслѣдникъ Отца, вѣки сотвори (1, 2) и все держитъ словомъ силы Своей (1, 3), ибо Онъ Тотъ, для Котораго все и отъ Котораго все (2, 10) [1]).

Но Ему содѣйствуетъ (9, 14) и сосвидѣтельствуетъ (3, 7; 10, 15) Духъ Святый, подающій благодать (10, 29) и разныя дары (2, 4), пріобщающій Себѣ вѣрныхъ (6, 4) и отвергающій отступниковъ (10, 29).

Дѣла Его (Божіи) были совершены въ началѣ міра (4, 3). Но отъ страха смерти люди подвержены были рабству (2, 15) мертвыхъ дѣлъ (6, 1). Поэтому, чтобы люди не утратили сознанія грѣховъ, о нихъ постоянно напоминалось чрезъ жертвоприношенія (10, 2—3).

Чрезъ Ангеловъ было возвѣщаемо слово твердо (2, 2). Богъ многократно и многообразно говорилъ издревле отцамъ въ пророкахъ (1, 1), особенно же чрезъ Моисея на горѣ (12, 18—21).

И вѣрою познавали (люди), что вѣки сотворены Словомъ Божіимъ, такъ что изъ невидимаго произошло видимое (11, 3); въ ней свидѣтельствованы древ-

---

[1]) Снося это ученіе съ вышесказаннымъ примѣчаніемъ, опять нельзя не замѣтить, какъ все здѣсь премудро объясняется понятіемъ сыновства, или, иначе говоря, христологическимъ ученіемъ, какъ средоточнымъ пунктомъ христіанскаго ученія, не только въ томъ отдѣлѣ его, который специально именуется сотереологическимъ, но и во всеобщемъ (христіанскомъ) ученіи о Богѣ и въ частности о твореніи міра и промышленіи о немъ, что, между тѣмъ, очень рѣзко выдѣляется многими ученіями (не христіанскими), какъ бы не обязательно связующееся съ христологическимъ ученіемъ, какъ оно нѣкоторыми выдѣляется изъ общаго ученія о Богѣ. Поставляемое не въ надлежащую сферу, оно этимъ значительно уничижается.

ніе (11, 2): Авель (11, 4), Енохъ (—5), Ной (—7), Авраамъ (—8), Сарра (—11), Исаакъ (—20), Іаковъ (21), Іосифъ (—22), Моисей (—23), который поношеніе Христово почелъ для себя большимъ богатствомъ, нежели египетскія сокровища (—26) и, какъ бы видя невидимаго, былъ твердъ (—27). Вѣровали Гедеонъ, Варакъ, Сампсонъ, Іевѳай, Давидъ, Самуилъ и другіе пророки (—32). И жены многія показали вѣру свою (11, 31. 35). Всѣ укрѣплялись вѣрою, а иные и совершали ею чудеса (—33—34). Главнымъ предметомъ ихъ вѣры было то, что Богъ есть и ищущимъ Его воздаетъ (11, 6) исполненіемъ спасительныхъ надеждъ великихъ (мессіанскихъ) обѣтованій, ради полученія которыхъ они жили въ этомъ мірѣ какъ странники и пришельцы, стремящіеся въ свое наилучшее (небесное) отечество (11, 13—16), въ Божій вѣковѣчный городъ (11, 10). При этомъ многіе претерпѣли великія лишенія, оскорбленія, разныя муки и смерть (—36—38). Поэтому и Богъ не стыдился ихъ, называя Себя ихъ Богомъ (11, 16).

Но изъ среды избраннаго народа не всѣ твердо вѣровали и были послушны Богу. Особенно прогнѣвали Бога Евреи во время ропота въ пустынѣ, гдѣ они видѣли (чудесныя) дѣла Божіи 40 лѣтъ. Поэтому Богъ вознегодовалъ на оный родъ и сказалъ: «непрестанно заблуждаются сердцемъ, не познали путей Моихъ. Поэтому Я поклялся въ гнѣвѣ Моемъ, что они не войдутъ въ покой Мой» (3, 8—11). И пали кости ихъ въ пустынѣ (3, 17). Не принесло имъ пользы слово слышанное (при грозныхъ знаменіяхъ 12, 19), не растворенное ихъ вѣрою (4, 2). Невѣріе (3, 19), непослушаніе и ожесточеніе (4, 6. 7)—вотъ коренныя свойства, отвратившія ихъ отъ Бога и покоя въ

Немъ (4, 5). Однако, для народа Божія остается субботство (4, 9), кромѣ того, которое было по закону (4, 8). Духъ Святый свидѣтельствуетъ: «завѣтъ (новый) завѣщаю имъ, а грѣховъ ихъ не помяну. Тогда не нужны будутъ и жертвы за грѣхи» (10, 16—18). Если бы первый завѣтъ былъ безъ недостатка, то не было бы нужды искать мѣста другому (8, 7). Говоря же о Новомъ Завѣтѣ (совершу новый завѣтъ 8, 8), показываетъ ветхость перваго, а ветшающее близко къ уничтоженію (8, 15). Наконецъ, Самъ Духъ Святый показываетъ, что еще не открытъ путь во святилище, доколѣ стоитъ прежняя скинія, когда приносятся дары и жертвы, не могущіе сдѣлать приносящаго совершеннымъ въ совѣсти и установленныя только до времени исправленія (9, 8—10)[1]), потому что законъ—тѣнь будущихъ благъ (10, 1). Первый завѣтъ и богослуженіе и святилище—земныя (9, 1). И скинія есть образъ настоящаго, когда приносятся дары и жертвы, не могущіе приносящаго сдѣлать совершеннымъ (9, 8—9). И никогда они не могли истребить грѣховъ (10, 11): Первосвященникъ служитъ образомъ и тѣнію небеснаго (8, 5). Съ перемѣной священства (и всего прочаго священно-служебнаго строя) необходимо было совершиться и перемѣнѣ закона (7, 12), потому что законъ ничего не довелъ до совершенства (7, 19).

Вотъ насталъ предопредѣленный послѣдокъ дней, чтобы Богъ глаголалъ въ Сынѣ (1, 2).

---

[1]) Объ отмѣнѣ всѣхъ ветхозавѣтныхъ обрядныхъ установленій Апостолъ говоритъ весьма часто, но мы ограничиваемся существенными словами, потому что параллельныя мѣста можно видѣть въ спеціальномъ изслѣдованіи ихъ въ порядкѣ главъ.

Принимая на себя дѣло спасенія людей, Сынъ Божій сказалъ: «Се Азъ и дѣти, яже далъ есть Мнѣ Богъ. Возвѣщу Имя Твое (Отче) братіямъ Моимъ» (2, 13. 12) [1]). А потомъ, входя въ міръ, Христосъ сказалъ: «жертвы и приношенія Ты не восхотѣлъ, но тѣло уготовалъ Мнѣ. Тогда Я сказалъ: вотъ иду исполнить волю Твою, Боже» (10, 5—9). Поелику же дѣти (т. е. люди) пріобщились плоти и крови, то и Христосъ воспринялъ оныя, дабы смертію умертвить имѣющаго державу смерти (2. 14) [2]). Для этого Онъ воспріемлетъ сѣмя Авраама. И во всемъ уподобился братіямъ, чтобы быть милостивымъ и вѣрнымъ Первосвященникомъ предъ Богомъ, для умилостивленія за грѣхи людей (2, 16—17).

Онъ не Самъ Себѣ присвоилъ славу быть Первосвященникомъ, но получилъ ее отъ Того, Кто сказалъ: «Ты Сынъ Мой, Я нынѣ родилъ Тебя» и еще: «Ты священникъ во вѣкъ по чину Мелхиседека» (5, 5—6), который, уподобившись Сыну Божію, пребываетъ священникомъ навсегда (7, 3). Онъ возлюбилъ прав-

---

[1]) И опять, въ самый важнѣйшій моментъ, выступаетъ сыновство, во имя котораго Единородный Сынъ Божій воспріемлетъ искупленіе людей, какъ дѣтей Божіихъ, не стыдясь ради насъ (т. е. чтобы и мы не стыдились) называть людей братьями, а вмѣстѣ и дѣтьми, отъ Него рожденными не отъ крови, но какъ отъ Бога (См. Іоан. 1. 13).

[2]) Пфлейдеръ утверждаетъ, что христологія посланія къ Евреямъ менѣе развита, нежели въ посланіи къ Ефесеямъ (См. Das Urchristenthum. Berlin. 1887, стр. 684; Срвн. Труд. Кіев. Акад. 1903 г. кн. 2, стр. 274—ст. проф. Богдашевскаго: «Посланіе св. Ап. Павла къ Ефесянамъ», гдѣ находится и сравненіе теологіи посланія къ Ефесянамъ и другихъ). Не входя въ обстоятельное опроверженіе этого мнѣнія, можемъ, однако, сказать, что напр. во 2 гл. 14 ст. посланія къ Евреямъ о державѣ крѣпости Христовой дается большее представленіе, нежели въ 12 гл. 22 ст. посл. къ Ефесянамъ.

ду, возненавидѣлъ беззаконіе, поэтому Богъ помазалъ Его преимущественно предъ соучастниками (1, 9). И хотя Онъ Сынъ Божій, однако страданіями навыкъ послушанію и, совершившись, сдѣлался для всѣхъ послушныхъ Ему виновникомъ спасенія вѣчнаго (5, 8—9). Чтобы помочь искушаемымъ, Онъ Самъ подвергся искушеніямъ (2, 18), кромѣ грѣха (4, 15). Онъ во дни плоти Своей съ сильнымъ воплемъ и со слезами принесъ моленія могущему спасти отъ смерти, и Отецъ услышалъ Его за благовѣйнство (5, 7). Но первый завѣтъ утвержденъ былъ не безъ крови (9, 18). И Христосъ единожды, къ концу вѣковъ, явился для уничтоженія грѣха жертвою Своею, чтобы подъять грѣхи многихъ (9, 26—28). Пренебрегши посрамленіе, Онъ претерпѣлъ крестъ (12, 2). Духомъ Святымъ Онъ принесъ Себя (какъ Агнца) непорочнаго Богу, чтобы очистить совѣсть нашу отъ мертвыхъ дѣлъ, для служенія Богу живому и истинному (9, 14). И вотъ, мы освящены единократнымъ принесеніемъ тѣла Іисуса Христа (10, 10. 14). За претерпѣніе (же) смерти увѣнчанъ славою и честію Іисусъ, Который не много былъ униженъ предъ Ангелами, чтобы Ему, по благодати Божіей, вкусить смерть за всѣхъ, потому что надлежало вождя спасенія, приводящаго многихъ сыновъ въ славу, совершить чрезъ страданія (2, 9—10). Онъ совершилъ Собою очищеніе грѣховъ (1, 3). Однимъ приношеніемъ Онъ навсегда сдѣлалъ совершенными освящаемыхъ (10, 14). Уразумѣйте же посланника и Первосвященника исповѣданія нашего Іисуса Христа, Который вѣренъ пославшему Его, какъ и Моисей во всемъ домѣ Его. По сравненію съ Моисеемъ Онъ достоинъ тѣмъ большей славы, чѣмъ большую честь имѣетъ устроитель дома въ сравненіи съ

самимъ Домовладыкою. Моисей вѣренъ въ домѣ Его какъ служитель, а Христосъ—Сынъ въ домѣ Его (3, 1—6). Имѣя же въ Немъ Великаго Священника надъ домомъ Божіимъ (Церковію), да приступаемъ къ Богу съ искреннимъ сердцемъ, съ полною вѣрою, очистивъ кропленіемъ сердца отъ порочной совѣсти и омывъ тѣло водою чистою. Будемъ держаться исповѣданія упованія неуклонно, «вѣренъ бо есть обѣщавый» (10, 21—23). Лучшаго завѣта сдѣлался поручителемъ Іисусъ, пребывающій вѣчно и имѣющій священство непреходящее, будучи всегда живъ, чтобы ходатайствовать за приходящихъ къ Нему. Таковъ и долженъ быть нашъ первосвященникъ: святый, непричастный злу, непорочный, отдѣленный отъ грѣшниковъ и превознесенный выше небесъ (7, 22—26). Онъ—Первосвященникъ, Который, совершивъ Собою очищеніе грѣховъ (1, 3), возсѣлъ одесную престола величія на небесахъ. Онъ—истинный священнодѣйствователь святилища и скиніи, которую воздвигъ Господь, а не человѣкъ (8, 1—2). И навсегда Онъ возсѣлъ одесную Бога (10, 12). Престолъ Его, какъ Бога, вѣчный, жезлъ царствія Его—жезлъ правоты (1, 8). Онъ будетъ сидѣть на престолѣ, ожидая, пока враги Его будутъ положены въ подножіе ногъ Его (10, 13), потому что Отецъ славою и честію увѣнчалъ Его, поставивъ Его надъ всѣмъ и все покоривъ подъ ноги Его (2, 7—8).

Нѣтъ твари сокрытой отъ Него. Ему дадимъ отчетъ (4, 13). Онъ явится во второй разъ для ожидающихъ Его во спасеніе (9, 28). Немного, очень немного, и Грядый не замедлитъ придти (10, 37). Итакъ, имѣя Первосвященника Великаго, прошедшаго небеса Іисуса Сына Божія, будемъ твердо держаться исповѣда-

нія нашего (4, 14). Да приступаемъ съ дерзновеніемъ къ престолу благодати, чтобы получить милость и обрѣсти благодать для благовременной помощи (4, 16).

Христосъ—Сынъ въ домѣ Божіемъ (въ Церкви Его), домъ же Его—мы (3, 6). Мы братія святые, участники въ небесномъ званіи (3, 1), если только сохранимъ до конца твердое упованіе, которымъ хвалимся (3, 6). Мы сдѣлались причастниками Христу, если начатую жизнь сохранимъ до конца (3, 14). Вы приступили къ горѣ Сіону и ко граду Бога живаго, къ небесному Іерусалиму и тьмамъ Ангеловъ, къ торжествующему собору и церкви первенцевъ, написанныхъ на небесахъ, и къ Судіи всѣхъ Богу, и къ духамъ праведниковъ, достигшихъ совершенства, и къ Ходатаю Новаго Завѣта Іисусу, и къ крови кропленія, говорящей лучше, нежели Авелева. Смотрите, не отвратитесь отъ говорившаго, Который еще разъ поколеблетъ не только землю, но и небо. Пріемля царство непоколебимое, будемъ хранить благодать, которою будемъ служить благоугодно Богу, съ благоговѣніемъ и страхомъ, потому что Богъ есть огнь поядающій (12, 22—29).

Вотъ, новый «завѣтъ, который завѣщаю дому Израилеву послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь: вложу законы Мои въ мысли ихъ, и напишу ихъ въ сердцахъ ихъ: и буду имъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ» (8, 10).

Спасеніе, сначала проповѣданное Господомъ (Сыномъ Божіимъ 1, 2), потомъ утверждено слышавшими о Немъ, при засвидѣтельствованіи божественными знаменіями, чудесами и раздѣленіями даровъ Духа Святаго (2, 3—4).

Слово Божіе живо и дѣйственно, и острѣе вся-

каго меча обоюдоостраго: оно проникаетъ до раздѣленія души и духа, суставовъ и мозговъ, и судитъ чувствованія и помышленія сердечныя (4, 12).

Начала ученія слова Божія (5, 12): ученіе о крещеніи, о возложеніи рукъ (въ другихъ таинствахъ), о воскресеніи мертвыхъ и о вѣчномъ судѣ (6, 2). Получивши это, мы стали просвѣщенными, вкусили дары небесные, содѣлались причастниками Духа Святаго, воспріяли силы будущаго вѣка (6, 4—5). Согрѣшившихъ можно обновлять покаяніемъ, но не тѣхъ, которые распинаютъ въ Себѣ Сына Божія и ругаются Ему (6, 6).

Смотрите, братіе, чтобы не было въ комъ изъ васъ сердца лукаваго и невѣрнаго, чтобы Онъ не отступилъ. Но наставляйте другъ друга каждый день, чтобы кто изъ васъ не ожесточился, обольстившись грѣхомъ. Не ожесточите сердецъ вашихъ, какъ во время ропота (3, 12—15). Мы должны быть внимательны къ слышанному (отъ Господа), чтобы не отпасть. Если возвѣщенное чрезъ Ангеловъ слово было твердо и всякое преступленіе и непослушаніе получало праведное воздаяніе, то какъ мы избѣжимъ наказанія, вознерадѣвъ о толикомъ спасеніи, проповѣданномъ Господомъ и утвержденномъ въ насъ слышавшими Его (2, 1—3)?

Повинуйтесь наставникамъ вашимъ и будьте покорны, потому что они неусыпно пекутся о душахъ вашихъ, какъ обязанные дать отчетъ. Нужно, чтобъ они дѣлали это съ радостію, а не воздыхая, потому что вамъ не полезно это (13, 17).

Богъ клялся, что не войдутъ въ Его покой непокорные (3, 18). Будемъ опасаться, чтобы не опоздать войти въ покой Божій. Для народа Божія еще

остается субботство (покой). Итакъ, постараемся войти въ покой оный (4, 1. 9. 11). Не будемъ оставлять собранія (церковнаго), но будемъ увѣщевать другъ друга и тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе усматривается приближеніе дня онаго. Предстоитъ нѣкое страшное ожиданіе суда и ярость огня, готоваго пожрать противниковъ. Если отвергшійся закона Моисеева наказывается смертію, то сколь тягчайшему наказанію подлежитъ тотъ, кто попираетъ Сына Божія, не почитаетъ за святыню кровь завѣта и Духа благодати оскорбляетъ. Мы знаемъ Того, Который сказалъ: «Мнѣ отмщеніе, Я воздамъ. Господь будетъ судить народъ свой» (10, 25—30). Страшно впасть въ руки Бога живаго! Вспомните прежніе дни ваши, когда вы были просвѣщены, выдержали великій подвигъ страданій, перенося поношенія и скорби, принимая участіе въ страданіяхъ другихъ и принимая съ радостію расхищеніе имѣній, зная, что у васъ на небесахъ есть лучшее имущество. Еще немного и Грядущій пріидетъ и праведный вѣрою живъ будетъ (10, 31—34. 37—38). Вы же сдѣлались (какъ бы) неспособны слушать (5, 11). Вамъ нужно молоко, а не твердая пища, свойственная совершеннымъ, у которыхъ чувства обучены въ различеніи добра и зла (5, 12—14). Впрочемъ, надѣюсь, что вы въ лучшемъ состояніи и держитесь спасенія (6, 9). Поспѣшимъ же къ совершенству. Не станемъ снова полагать основаніе обращенію отъ мертвыхъ дѣлъ и вѣрѣ въ Бога (6, 1). Не неправеденъ Богъ, чтобы забылъ дѣло ваше и трудъ любви, которую вы оказали во имя Его, служа святымъ. Чтобы вы не облѣнились, подражайте тѣмъ, которые вѣрою и долготерпѣніемъ наслѣдуютъ обѣтованія (6, 10—12).

Авраамъ за долготерпѣніе получилъ обѣтованіе (6,

15). Мы имѣемъ утѣшеніе въ предлежащей надеждѣ, которая для души служитъ какъ бы безопаснымъ и крѣпкимъ якоремъ и входитъ во внутреннѣйшее за завѣсу, куда Предтечею за насъ вошелъ Іисусъ, сдѣлавшись Первосвященникомъ во вѣкъ по чину Мелхиседека (6, 18—20).

Свергнувъ съ себя всякое бремя и запинающій грѣхъ, съ терпѣніемъ будемъ проходить предлежащее намъ поприще, взирая на начальника и совершителя вѣры Іисуса (12, 1—2).

Помыслите о претерпѣвшемъ такое надъ Собою поруганіе отъ грѣшниковъ. Вы еще не до крови сражались противъ грѣха (12, 3—4). Поминайте наставниковъ вашихъ, которые проповѣдывали вамъ слово Божіе, и, взирая на кончину ихъ жизни, подражайте вѣрѣ ихъ (13, 7).

Іисусъ Христосъ вчера и днесь, и во вѣки тотъ же. Поэтому ученіями различными не увлекайтесь. Мы имѣемъ жертвенникъ, отъ котораго не имѣютъ права питься служащіе скиніи. Іисусъ, чтобы освятить людей Своею кровію, пострадалъ внѣ вратъ. Итакъ, выйдемъ къ Нему за станъ, нося Его поруганіе. Мы не имѣемъ постояннаго града, но ищемъ будущаго. Будемъ чрезъ Него непрестанно приносить Богу жертвы хвалы, т. е. плодъ устенъ, прославляющихъ имя Его (13, 8—15). Молитесь о насъ, дабы я скорѣе возвращенъ былъ вамъ (13, 18—19).

Будемъ внимательны другъ ко другу, поощряя къ любви и добрымъ дѣламъ (10, 24).

Братолюбіе между вами да пребываетъ (13, 1).

Страннолюбія не забывайте (2 ст.).

Помните узниковъ (3 ст.).

Бракъ да будетъ честенъ (4 ст.).

Имѣйте нравъ не сребролюбивый (5 ст.).

Не забывайте благотворенія и общительности (16).

Вы еще не до крови сражались противъ грѣха (12, 4).

Не забывайте утѣшенія, которое предлагается вамъ, какъ сынамъ. Ибо Господь, кого любитъ, того наказуетъ (12, 5—6).

Если останетесь безъ наказанія, то вы не сыны (12, 7).

Наказаніе наученнымъ чрезъ Него даетъ плодъ праведности (12, 11).

Укрѣпите опустившіяся руки и ослабѣвшія колѣна.

Ходите прямо ногами вашими (12, 12—13).

Старайтесь имѣть миръ со всѣми и святость, безъ которой никто не увидитъ Господа (12, 14).

Богъ да усовершитъ васъ во всякомъ добромъ дѣлѣ, къ исполненію воли Его, производя въ васъ благоугодное Ему чрезъ І. Христа, Ему же честь и слава во вѣки (13, 21).

Привѣтствуйте всѣхъ. Привѣтствуютъ васъ италійскіе (13, 24). Наблюдайте, чтобы кто не лишился благодати Божіей (12, 15). Благодать (да будетъ) со всѣми вами. Аминь. (13, 25).

Всякому непредубѣжденному должно быть очевидно, что въ этомъ краткомъ обзорѣ ученія Апостола дается цѣлостное богословіе, отчасти запечатлѣнное частными чертами живого отношенія къ читателямъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ столь глубоко содержательное, что на первый взглядъ трудно сказать, чего не достаетъ въ немъ изъ того, что дается существеннаго во всякомъ христіанскомъ богословіи. Особенно эта полнота благовѣстія Апостола Павла въ его посланіи къ Евреямъ понятна и очевидна для тѣхъ, кто представляетъ себѣ все частное богатство мыслей, сокрытыхъ во всѣхъ глубоко-таинственныхъ речс-

ніяхъ Апостола, берущихся обычно въ сопоставленіи ихъ съ соотвѣтствующими мѣстами изъ другихъ посланій и тѣхъ богомудрыхъ изъясненій ихъ, которыя даны въ свято-отеческихъ и другихъ почтенныхъ писаніяхъ. Можно было бы по руководству этого изложенія содержанія посланія Ап. Павла представить полное богословіе его, но это вывело бы насъ изъ сферы чистой экзегетики въ прикладныя и выводныя области богословскихъ наукъ и созерцаній.

Б. Общія замѣчанія

объ языкѣ и изложеніи посланія къ Евреямъ и о новѣйшихъ сужденіяхъ по этому предмету.

Въ заключеніе о языкѣ посланія къ Евреямъ должно сказать, что это тотъ еллинистическій языкъ, который, по его распространеному употребленію, принято называть общимъ (κοινή), такъ какъ онъ употреблялся во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ господствовала греческая образованность того времени. Климентъ Александрійскій говоритъ что у Грековъ пять діалектовъ: аттическій, іонійскій, дорійскій, эолійскій и пятый общій[1]). Какъ общеупотребительный онъ былъ общимъ и для всѣхъ апостольскихъ писаній. Профессоръ И. Н. Корсунскій, въ своемъ солидномъ изслѣдованіи: «Переводъ LXX въ его значеніи для исторіи греческаго языка и словесности» (1898 г.) находитъ, что настоящимъ основателемъ этого новаго вида литературнаго языка былъ знаменитый наставникъ Александра Македонскаго Аристотель (384 — 322 до Рожд. Хр.), который сдѣлалъ прямой переходъ въ литератур-

1) Stromat. Lib. I, 21, 146. См. у прот. С. Смирнова, стр. 10.

номъ употребленіи этого языка отъ аттическаго діалекта и обогатилъ лексиконъ его множествомъ новыхъ словъ, которыя совершенно были неизвѣстны жившимъ до него классикамъ, но которыя въ изобиліи вошли во внѣ-классическую литературу. «Насколько Аристотель былъ настоящимъ основателемъ *χοινὴ διάλεχτος* въ литературномъ книжномъ употребленіи, настолько же знаменитый ученикъ Аристотеля Александръ Македонскій, сотрудники и войска котораго состояли изъ представителей различныхъ греческихъ племенъ, способствовалъ его распространенію и общенародному употребленію не только между чистыми греками, но и между другими не-греческаго происхожденія подданными своей обширной монархіи, простиравшейся отъ Иллиріи до Инда, и отъ Понта Евксинскаго (Чернаго моря) до внутреннихъ странъ сѣверо-востока Африки, сдѣлавъ его и языкомъ государственнымъ» (См. стр. 123—4). «Въ такомъ видѣ, при такихъ же условіяхъ (подъ воздѣйствіемъ побѣдъ) *χοινὴ διάλεχτος* вошелъ въ употребленіе и въ основанномъ Александромъ въ нижнемъ Египтѣ городѣ Александріи, гдѣ былъ поддерживаемъ и утверждаемъ преемниками Македонскаго завоевателя, Птоломеями. Въ Египтѣ вообще и въ Александріи въ особенности *χοινὴ* претерпѣлъ нѣкоторыя новыя видоизмѣненія и воспринялъ наслоенія подъ вліяніемъ мѣстныхъ языковъ и говоровъ и въ такомъ именно видѣ переданъ былъ поселившимся тамъ во множествѣ Іудеямъ, въ свою очередь пришедшими сюда съ своими племенными преданіями, понятіями, убѣжденіями, характеромъ и словувыраженіемъ, присущими имъ, какъ представителямъ семитической расы вообще и какъ прежнимъ обитателямъ Палестины» (стр. 126).

Все это сказано авторомъ, чтобы опредѣлить тотъ видъ *κοινὴ διάλεκτος*, на которомъ явился переводъ LXX, языкъ котораго и разсматривается далѣе со стороны лексиграфической, логической, грамматической и стилистической (стр. 127—520). Въ тезисахъ же онъ говоритъ, что *κοινὴ διάλεκτος* LXX выдерживаетъ свой основной характеръ, состоя изъ стихій древне-греческихъ діалектовъ съ преобладаніемъ аттическаго и съ новыми словами и оборотами, образовавшимися подъ вліяніемъ еврейскаго языка и подлинной библіи (гебраизмы), положившими твердое основаніе церковно—греческому языку (стр. 1—111).

Но такъ какъ языкъ LXX отдѣляется отъ новозавѣтнаго языка почти тремя вѣками, то понятно, что въ немъ должны имѣться и свои особенности, которыя и находятъ спеціалисты. Проф. Дейсманъ свидѣтельствуетъ, что «Новый Завѣтъ говоритъ языкомъ Ветхаго Завѣта», къ чему проф. Корсунскій присовокупляетъ: «по переводу LXX»: а мы скажемъ: «въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ свидѣтельства изъ Ветхаго Завѣта приводятся вполнѣ, тогда какъ въ другихъ мѣстахъ лишь отчасти.» Болѣе широкое разсмотрѣніе отношенія языка LXX къ новозавѣтному можно видѣть въ книгѣ Корсунскаго: «Новозавѣтное толкованіе Ветхаго Завѣта», издан. въ 1885 г., а также въ статьѣ прот. С. Смирнова: «Особенности греческаго языка новозавѣтнаго» [1]). Новѣйшіе западные ученые, частнѣе опредѣляя составъ этого общаго (*κοινὴ*) языка, находятъ, что въ основѣ его былъ языкъ аттическій, съ преобладающимъ числомъ словъ іоническаго происхожденія, тогда

---

[1]) См. Приб. къ твор. св. Отецъ 1886 г. XXXVIII ч. стр. 153—196.

какъ аттическій языкъ утратилъ свои особенности, отдѣлявшія его отъ дорическаго и іоническаго[1]).

Но главная его особенность—популярность, а не литературность, почему современные ученые ищутъ для него сродныя выраженія не въ литературѣ наилучшихъ писателей того времени, а во всякаго рода записяхъ (особенно папирусныхъ) и надписяхъ. И на этомъ поприщѣ піонеры новаго направленія обѣщаютъ своимъ послѣдователямъ лавры славы. Со второй половиной этого положенія трудно согласиться. Едва ли купеческіе счета и разныя дѣловыя записи прольютъ много свѣта на выработку истиннаго представленія о подлинномъ новозавѣтномъ языкѣ неба, рѣзко разнствующемъ отъ языка мелочей обыденной жизни. Гораздо солиднѣе и вѣрнѣе утвержденіе, что новозавѣтный языкъ взятъ изъ языка общеупотребительнаго въ то время, популярнаго, а не книжнаго. Эту идею отлично угадали наилучшіе миссіонеры, которые болѣе всего обращались именно къ языку общенародному, и напротивъ, они были безуспѣшны, когда выступали съ писаніями на тщательно отдѣланномъ литературномъ языкѣ того или другого рода. Вотъ почему въ Сиріи пользовался самымъ наибольшимъ распространеніемъ переводъ Пешито (простой), а въ Италіи—Вульгата.

Но понятно, что въ посланіи къ Евреямъ такъ называемый общій діалектъ имѣетъ нѣкоторыя свои особенности, или такъ называемые идіотизмы. Мы старались ихъ отмѣтить во многихъ словахъ и выраженіяхъ, ко-

---

[1]) См. у Тумба, въ его сочиненіи: Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenism. 1901 г. Strasburg., а также у Кремера въ его сочиненіи: Die Enstel. Koine, гдѣ отмѣчается вліяніе и другихъ діалектовъ.

торыя находятся только въ этомъ посланіи [1]). Но идіотизмы рѣчи Апостола заключаются не въ однихъ только словахъ и краткихъ выраженіяхъ, но также и во многихъ позаимствованіяхъ изъ Писаній Ветхаго Завѣта. Многія изъ этихъ позаимствованій мы отмѣтили, но еще больше ихъ осталось неотмѣченными. И такъ какъ на этихъ позаимствованіяхъ лежитъ печать еврейскаго языка, то вторымъ свойствомъ языка посланія къ Евреямъ должно назвать его гебраистичность, или, какъ нынѣ говорятъ, семитическія его особенности, которыя нерѣдко отражаются и въ мѣстахъ контекстныхъ [2])

---

[1]) Современные ученые не придаютъ значенія этимъ идіотизмамъ. Они считаютъ возможнымъ найти эти особенности въ той сферѣ, которая доселѣ не разсматривалась какъ литературное достояніе (разнаго рода записи, надписи). Но если бы и нашлись въ общенародномъ употребленіи тѣ или другія апостольскія выраженія, то отъ этого геній языка Апостола не умалился бы, какъ не умалилось, а, напротивъ, возвеличилось значеніе тѣхъ изъ русскихъ писателей, которые обратились за богатствомъ языка къ народу, а не къ ложноклассической литературѣ. Но заслуга Апостола въ употребленіи особенныхъ (не встрѣчавшихся въ прежней письменности) словъ и выраженій несоизмѣрима съ геніями народной литературы, потому что онъ бралъ выраженія не народныя только (въ смыслѣ національномъ), но обще-человѣческія, чтобы выразить въ нихъ понятія міровыя, божественныя, и для цѣлей общеспасительныхъ, а не для красоты слова. И такъ какъ здѣсь была неотложная необходимость выразить невыразимое въ обычныхъ словахъ, то въ употребленіи этихъ словъ и выраженій можно видѣть особенное воздѣйствіе Духа Божія. «Въ Павлѣ дѣйствовала благодать свыше, а не искусство», говорилъ патр. Фотій (въ пис. къ Амфилохію 91. 92). «Слова его не плодъ упражненія, а необыкновеннаго вдохновенія.» Вотъ наилучшее объясненіе происхожденія идіотизмовъ его рѣчи!

[2]) Гебраизмы составляютъ, въ разной мѣрѣ, достояніе всѣхъ книгъ Н. Завѣта. Но въ посланіи къ Евреямъ они особенно обильны, потому что здѣсь много позаимствованій изъ книгъ В. Завѣта. И хотя эти позаимствованія берутся изъ перевода LXX, однако и это не вполнѣ умаляетъ гебраистичность, потому что, по словамъ проф.

Третью существенную особенность языка посланія къ Евреямъ составляетъ свобода и легкость изложенія, т. е. правильность построенія предложеній, составленія періодовъ и вообще литературная выдержанность стиля, не только чуждаго всякаго рода неправильностей и шероховатостей, но полнаго всякаго рода достоинствъ со стороны чистоты языка, его удобопонятности и строгаго соотвѣтствія между формой и содержаніемъ какъ мыслей, такъ и чувствъ, направ-

---

П. Юнгерова, «языкъ перевода LXX есть языкъ переводный, слѣдующій теченію рѣчи еврейскаго оригинала, а не свободной греческой грамматикѣ; вся конструкція его еврейская, а не греческая». (См Введеніе въ св. Ветх. Книги. Казань. 1902. стр. 3). Притомъ же здѣсь гебраизмами запечатлѣны не только отдѣльныя слова и выраженія, но почти и всѣ предметы, потому что здѣсь вездѣ и повсюду такъ или иначе предметы еврейской религіи служатъ сюжетами мыслей, чувствъ и всесторонняго раскрытія. Но всѣ эти гебраизмы всетаки не вполнѣ чистые. Они въ большинствѣ прошли черезъ призму греческаго перевода LXX, которымъ пользовался Апостолъ, а также и чрезъ его личный діалектъ (какъ Еврея, знающаго греческій языкъ), который, начиная съ XVI вѣка и оканчивая новѣйшими учеными Винеромъ, Рейссомъ, Блеекомъ, Тумбомъ, Дейсманомъ и др., принято называть еллинистическимъ. (См. у пр. С. Смирнова, стр. XIV. Срвн. у проф. Глубоковскаго). Однако и здѣсь Апостолъ Павелъ является особеннымъ. Между тѣмъ какъ еллинизмъ другихъ носитъ ту или другую мѣстную, или національную печать, онъ при своей высокой образованности и по своему универсализму жизни и проповѣди былъ чуждъ областныхъ особенностей еллинизма рѣчи, почему въ его устахъ еллинистическій языкъ общій (*κοινή*) былъ попреимуществу міровымъ. А такъ какъ онъ былъ такимъ творцемъ слова, что даже природнымъ грекамъ казался вождемъ слова (Дѣян. 14, 12), то понятно, что онъ каждый разъ избиралъ такой строй языка, который ему казался болѣе подходящимъ въ томъ или другомъ случаѣ. Вотъ почему мы часто говоримъ объ особой приспособленности Апостола къ Евреямъ.—И опять должны сказать, что гебраизмы языка посланія къ Евреямъ составляютъ самую видную его особенность и притомъ какъ количественную, такъ и качественную, такъ что все, что здѣсь есть наилучшаго, построено на этой гебраистической почвѣ, понимаемой въ широкомъ смыслѣ.

ляемыхъ къ тому, чтобы склонить читателей къ последованію апостольскимъ внушеніямъ [1]).

Такой характеръ рѣчи посланія къ Евреямъ показываетъ, что оно—ораторское произведеніе. А такъ какъ оно имѣетъ своею цѣлью религіозно-нравственное воздѣйствіе, то его можно считать и спеціальною проповѣдью на самыя животрепещущія темы для Евреевъ того времени. Имѣя характеръ проповѣди, оно запечатлѣно особымъ духомъ священнаго помазанія и соединенныхъ съ нимъ силы и убѣдительности, особенно проявляющихся въ патетическихъ мѣстахъ, которыя какъ духоносныя и самыя сильныя могутъ служить особыми отличительными свойствами и наивысшими качествами языка посланія къ Евреямъ [2]).

---

[1]) Если, по словамъ А. Тумба, каждая (новозавѣтная) рукопись обнаруживаетъ вліяніе формы языка своего писца, времени и мѣстности, гдѣ она возникла; если новозавѣтный библейско-греческій языкъ есть народный языкъ эллинизма, впервые поднявшійся на степень литературы: то удивительно ли, что въ одномъ изъ произведеній глубокообразованнѣйшаго св. Апостола Павла этотъ языкъ первохристіанства обнаруживаетъ нѣкоторое поступательное движеніе впередъ? И чѣмъ болѣе успѣховъ дѣлало христіанство, утверждаясь въ кругахъ образованныхъ людей, тѣмъ больше и та форма языка, какою пользовались великіе учители Церкви и проповѣдники, приближалась къ литературнымъ формамъ греческой словесности. (См. у пр. Глубоковскаго, стр. 17). Но то, что въ послѣдующіе вѣка было дѣломъ доступнымъ для множества церковныхъ писателей, въ самомъ началѣ могло быть доступно только такому выдающемуся лицу, какъ Ап. Павелъ. Поэтому во всѣхъ характерныхъ особенностяхъ языка посланія къ Евреямъ можно видѣть не болѣе, какъ нѣкоторую особую (незначительную) стадію развитія священно-литературнаго писательства.

[2]) По мнѣнію Генриха Стефани, гебраизмы придаютъ особенную неподражаемую силу и выразительность новозавѣтному языку. (См. у пр. Смирнова, стр. XXIX). Но этими гебраизмами попреимуществу и блещетъ все посланіе къ Евреямъ.—Во многихъ гебраизмахъ Ап. Павелъ находилъ наилучшее выраженіе нѣкоторыхъ христіанскихъ понятій, тогда какъ безъ употребленія ихъ онъ могъ

Наконецъ, какъ на самую главную особенность языка посланія къ Евреямъ должно указать на его религіозный характеръ, которымъ въ значительной степени опредѣлялся его тонъ, особенно знаменательный, если принять во вниманіе, что слова и выраженія брались изъ общеупотребительнаго и, слѣдовательно, не особенно высокаго достоинства языка χοινή. Это поразительное сочетаніе высоты богодухновеннаго тона, говорящаго о предметахъ самыхъ высокихъ, съ простотой общенародной рѣчи болѣе рѣзко и наглядно выступаетъ въ Евангеліяхъ, особенно въ рѣчахъ Господа, а также и въ нѣкоторыхъ апостольскихъ посланіяхъ, даже и у самого Ап. Павла, какъ напр. въ посланіи къ Колоссаямъ, къ Галатамъ и др. Въ посланіи же къ Евреямъ это общее свойство всѣхъ писаній Новаго Завѣта съ совершенною полнотою особенно сказывается въ увѣщаніяхъ, наставленіяхъ, утѣшеніяхъ, вразумленіяхъ и угрозахъ [1]).

бы испытать великія трудности. Изобрѣтая же свои слова, онъ рисковалъ бы быть непонятымъ. Между тѣмъ гебраизмы были понятны всѣмъ Евреямъ, въ особенности же палестинскихъ, какъ болѣе начитаннымъ въ еврейскихъ Писаніяхъ. Вмѣстѣ съ этимъ можно думать, что гебраизмы и вообще помогали Апостолу выражать его мысли. Вотъ почему его рѣчь посланія къ Евреямъ льется свободнымъ и прямымъ потокомъ, казавшимся ему, при всемъ изобиліи, всетаки малымъ, потому что слово его излагалось безъ затрудненій, быстро, вдохновенно отъ того-же Духа Божія, Который глаголалъ и въ пророкахъ, столь часто приводимыхъ имъ!

[1]) «Въ Библіи (говоритъ Роте) до послѣдней очевидности обнаруживается, какъ изъ языка того народа, который служилъ сферою приложенія для дѣйствующаго въ Откровеніи Духа божественнаго, каждый разъ вырабатывается особое религіозное нарѣчіе, гдѣ преобразуются по соотвѣтственному новому типу наличные элементы языка столько же, сколько и господствующія понятія. Всего замѣтнѣе этотъ процессъ въ языкѣ Новаго Завѣта». (См. Dogmatik. 1863 г. стр. 238. Срвн. у проф. Глубоков-

Всѣ преимущественныя особенности языка посланія къ Евреямъ дали обильный матеріалъ для критики, которая обратила вниманіе какъ на лексическую сторону языка, такъ и на его общій строй, характеръ и духъ, въ широкомъ смыслѣ этого слова. Одни изслѣдователи языка посланія къ Евреямъ умилялись и восхваляли Ап. Павла за мудрость его рѣчи, о которой онъ самъ какъ будто бы и не догадывался, называя себя невѣждою въ словѣ (2 Кор. 11, 6). Другіе же въ виду отличія языка посланія къ Евреямъ отъ языка другихъ посланій приходили въ недоумѣніе и рѣшались думать, что, можетъ быть, составителемъ этого посланія былъ не Апостолъ Павелъ. По сказанію Евсевія Памфила, еще знаменитый Оригенъ говоритъ: *ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀπόστολου, ἀλλὰ ἐστὶν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα*, добавляя, что каждый согласится съ этимъ (H. E. VI. 25). И дѣйствительно, нельзя оспаривать (говоритъ Блеекъ), что языкъ этого посланія отличается вообще отъ всѣхъ писаній Новаго Завѣта, за исключеніемъ нѣкоторыхъ отдѣловъ изъ писаній Ап. Луки, отличающихся наибольшей чистотою и корректностью[1]). Поэтому Блеекъ задавался вопросомъ, не былъ

скаго въ статьяхъ: «О современномъ состояніи греческой Библіи». Христіанское Чтеніе. 1898 г. стр. 376. «Греческій языкъ по современному состоянію науки». Христ. Чтен. 1902 г. стр. 7, гдѣ приводится такое выраженіе изъ рѣчи профес. А. Тумба: «новозавѣтный языкъ въ качествѣ своего рода чуда ускользалъ отъ свѣтской науки»).

[1]) См. у Блеека стр. 55—59, гдѣ между прочимъ приводятся мысли Толюкка о томъ, что языкъ посланія не такой чисто греческій, какъ у древнихъ классиковъ, а такъ называемый *ἔλληνες κοινὴ*, въ которомъ заключены христіанскія идеи, чуждыя этому языку, почему въ немъ нерѣдко греческимъ словамъ дается иное

ли составителемъ этого посланія Варнава и даже Аполлосъ [1])? Было предположеніе о написаніи этого посланія Лукою[2]) и другими. Въ самое же послѣднее время Гарнакъ объявилъ, что составителями этого посланія были Прискилла и Акила [3]). И этому вздорному мнѣнію придано большое значеніе какъ въ Германіи, такъ въ особенности въ Англіи, гдѣ появи-

---

значеніе, нежели въ какомъ они употреблялись обычно. Корректность и чистота языка въ особенности отмѣчается въ точности словъ, вѣрности ихъ положенія и правильности составленія періодовъ, чего иногда не находится въ другихъ посланіяхъ Павла и что не соотвѣтствуетъ духу (генію) еврейско—арамейскаго языка. Находятся даже такіе сложные періоды, въ которыхъ имѣются предварительныя и послѣдующія предложенія съ правильными парантезами и безъ всякихъ Anakoluth. напр. 2, 2—4, 14—15; 9, 13—14 и особенно 7, 20—22; 12, 18—24. Между тѣмъ въ другихъ посланіяхъ Апостола не всегда періодическая рѣчь выдерживается до конца, причемъ нерѣдко послѣдующее связывается съ вводнымъ предложеніемъ, что вполнѣ соотвѣтствуетъ его живому и горячему характеру.

1) См. стр. 68—76. На страницѣ же 78 Блеекъ показываетъ, что составителемъ этого посланія могъ быть только такой мужъ, который бы такъ же глубоко понималъ ученіе о царствѣ Божіемъ, объ откровеніи Ветхаго Завѣта и отношеніи его къ Новому, и который могъ бы писать такъ оригинально, какъ все это могъ самъ Ап. Павелъ.

2) О принадлежности этого посланія Ап. Лукѣ продолжаютъ писать и теперь, напр. Фр. Блассъ, хотя онъ больше склоняется къ тому, что посланіе къ Евреямъ написано Варнавою (См. Stud. u. Krit. 1902. III. S. 460—461. Того-же взгляда держится и Бартелъ (Expositor. 1902. II). Но противъ принадлежности посланія Ап. Лукѣ говорятъ гебраизмы, въ которыхъ, предполагается, Лука, какъ не природный Еврей, не былъ такъ освѣдомленъ, въ особенности по отношенію къ разнаго рода частностямъ еврейскаго ритуала.

3) При этомъ еще сообщается, что посланіе написано было къ христіанской общинѣ Евреевъ въ Римѣ, что утверждалось раньше C. Milligau въ Expositor—1901 г. XII. p. 437—448: The Roman Déstination of the Epist. to the Hebrews. Срвн. у Глубоковскаго на стр. 28.

лось множество разнообразныхъ трудовъ[1]), какъ бы восполняющихъ пробѣлы скороспѣлаго вывода германскаго ученаго[2]).

Между прочимъ, этотъ пресловутый германскій ученый утверждаетъ еще, что это посланіе написано было гдѣ-то около Италіи и назначалось для жителей города Рима. Главное основаніе для этого мнѣнія заключается въ томъ, что писатель посылаетъ привѣты сущихъ отъ Италіи (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας). Поэтому находящійся здѣсь предлогъ ἀπὸ сдѣлался такимъ камнемъ преткновенія, на которомъ положительно запнулся великій ученый. Теперь этотъ предлогъ сдѣлался самымъ насущнымъ для современныхъ изслѣдователей новозавѣтнаго языка, какъ нѣкогда ихъ

---

[1]) Изъ многихъ трудовъ этого рода нашъ почтенный обозрѣватель англійской богословской литературы называетъ, во первыхъ, переводъ трактата Гарнака, помѣщенный въ Lutheran. Kirche 1900. p. 448—471, далѣе спеціальный трудъ о написаніи Прискиллой посланія къ Евреямъ въ The Century Bible, prox. A. C. Peake. Не было недостатка и въ противникахъ этого «пикантнаго» предположенія. Кромѣ проф. Дейсмана, въ этомъ смыслѣ высказались Salmond (въ Маѣ 1902 г.) и профес. Бартель (въ The Expositor—1902. VI. p. 410). (См. подробнѣе у Глубоковскаго, стр. 29—30).

[2]) Главное основаніе для своего утвержденія Гарнакъ видитъ во множественномъ числѣ, въ которомъ говоритъ о себѣ составитель посланія. Но если составителями посланія были два лица, то про нихъ можно было бы говорить въ двойственномъ числѣ, но оно ни разу не встрѣчается въ посланіи, тогда какъ единственное число выражается неоднократно (10, 34; 13, 19; 13, 22). Кромѣ того, изъ выраженія: ἐπιλείψει γάρ με διηγούμενον ὁ χρόνος—не достанетъ мнѣ повѣствующу время (Евр. 11, 32) ясно открывается, что составитель посланія былъ лицемъ единственнымъ и при томъ мужескаго пола, на что проф. Дейсманъ и сдѣлалъ достодолжное указаніе, какъ другой ученый (Дикъ) въ спеціальномъ изслѣдованіи о множественномъ числѣ по писаніямъ Ап. Павла показалъ, что это множественное (ἡμεῖς) есть литературное. Фактическая же множественность допустима лишь тамъ, гдѣ этого рѣшительно требуетъ непосредственная связь. (См. Der Schriftstel. Plural. bei Paulus. 1900. Holle. Сравн. у Глубоковскаго, стр. 29).

также интересовали предлоги ἐκ, παρά, ὑπὸ, которымъ Е. Брозе посвятилъ специальное сочиненіе, обращая при этомъ наибольшее вниманіе на предлогъ ἀπὸ, въ его употребленіи въ 1 Кор. 11, 23[1]). Этотъ же предлогъ, въ его употребленіи съ винительнымъ, подалъ поводъ другому ученому филологу считать новозавѣтный языкъ не имѣющимъ никакого достоинства. Но всѣ эти и подобныя увлеченія показываютъ, что хотя филологія и имѣетъ свое великое значеніе въ уразамѣніи божественныхъ писаній, но не такое подавляющее, чтобы напр. ради новооткрытаго способа пониманія ἀπὸ ниспровергать цѣлый великій циклъ твердо установившихся понятій, прошедшихъ чрезъ многовѣковую и разнообразную научную критику множества великихъ умовъ. Впрочемъ, и на волнующемся бурею различныхъ недоумѣній морѣ не всѣ такъ удобоподвижны, какъ Гарнакъ и слѣдующіе по немъ. Напр. проф. Дейсманъ говоритъ, что нельзя подводить св. Ап. Павла подъ интеллектуальную мѣрку современной разсудочности. А проф. Тумбъ заявляетъ, что законно пожеланіе, чтобы изъ-за предлога ἀπὸ не возникало догматическихъ раздоровъ[2]).

Присоединяясь къ этимъ мнѣніямъ, мы должны сказать, что кромѣ весьма вѣскихъ историческихъ данныхъ о принадлежности посланія къ Евреямъ Ап.

---

1) См. Theolog. Stud. 1900 г. S. 351—360. Срвн. у Глубоковскаго на стр. 26.

2) См. у Глубоковскаго на стр. 26.—Достойно замѣчанія, что нѣкоторые готовы отвергать въ посланіи къ Евреямъ гебраизмы потому, что однимъ изъ признаковъ его служитъ соединительный союзъ καί. Между тѣмъ такое соединеніе часто бываетъ въ обычной рѣчи, особенно въ простой. Очевидно, что на такомъ слабомъ основаніи, какъ союзъ «и», нельзя обосновывать никакихъ твердыхъ предположеній.

Павлу за эту принадлежность говоритъ и само посланіе, какъ мудрѣйшее произведеніе апостольскаго вѣка. Оно принадлежитъ Ап. Павлу, спеціалисту тѣхъ предметовъ, которые разсматриваются здѣсь и изложены именно такъ, какъ могъ это сдѣлать только одинъ св. Ап. Павелъ который говорилъ и писалъ свободно, какъ только хотѣлъ[1]).

Ученые, отрицающіе принадлежность посланія Ап. Павлу, приводятъ много и другихъ основаній. Блеекъ, напр., говоритъ, что составъ посланія показываетъ въ составителѣ тончайшее знаніе греческаго языка, а также тщательное стараніе объ отдѣлкѣ рѣчи, чего не видно въ посланіяхъ Ап. Павла, что не сообразно съ его характеромъ и чего нельзя было ожидать отъ него, потому что характеръ Апостола былъ живой и горячій.—Но живость и горячность вовсе не такія свойства, чтобы ими уничтожалась всякая возможность обдумыванія предмета писанія. Напротивъ, люди живого темперамента способны на самые великіе труды, хотя бы они потребовали и великой усидчивости. Къ Ап. Павлу это наиболѣе приложимо, если вспомнить, что онъ послѣ своего обращенія прожилъ три года въ уединенномъ мѣстѣ въ Аравіи, чтобы обдумать свое внутреннее состояніе. За способность Ап. Павла къ усидчивому труду говоритъ и то обстоятелство, что въ посланіи къ Евреямъ много текстовъ изъ В. Завѣта. Можетъ быть, онъ почерпалъ ихъ изъ тѣхъ кожанныхъ книгъ, о которыхъ онъ просилъ

---

1) См. ст. проф. Пѣвницкаго: «О рѣчахъ Ап. Павла». Руков. д. с. Паст. 1874 г. № 46, гдѣ отмѣчается гибкость и удобоподвижность мысли Апостола, умѣвшей принаровиться ко всякому кругу слушателей (1 Кор. 9, 20—22), и необычайная діалектическая сила, идущая къ цѣли путемъ длинныхъ посылокъ и выводовъ, иногда съ такою перестановкою словъ, которая затемняетъ рѣчь.

Тимоѳея (2 Тим. 4, 13). А такое позаимствованіе текстовъ, очевидно, требовало отъ Апостола извѣстной усидчивости, потому что помѣстить ихъ въ посланіе нужно было въ должномъ строѣ, порядкѣ, и качествѣ, достойномъ и писателя, и въ особенности Того, Кто воодушевлялъ его на это священное писаніе, назначавшееся для привлеченія ко спасенію людей, дорогихъ сердцу Апостола и еще больше того Самому Спасителю.

Іог. Вейссъ въ спеціальномъ сочиненіи (Zur Paulinisch Rethorik) открываетъ, что у Апостола довольно выработанные пріемы риторической техники. Дейсманъ объясняетъ это тѣмъ, что Апостолъ былъ слушателемъ греческихъ діатрибъ, причемъ его діалектическому развитію способствовало формальное вліяніе LXX и діалектика еврейскихъ школъ. Но болѣе всего Дейсманъ соглашается принять «риторику сердца», для раскрытія многаго, что кажется риторическимъ.

Особенную риторичность языка посланія къ Евреямъ нѣкоторые пытались объяснить тѣмъ, что оно по времени отстоитъ далеко отъ другихъ писаній. Между тѣмъ, почти половина посланій писались Ап. Павломъ около того же времени (63—67 г.), т. е. во второе семилѣтіе его писательства. Но мы уже говорили, что эта разность зависитъ совершенно отъ другого: у Апостола были свои соображенія писать именно такъ, потому что Евреи были для него дороги и онъ дудумалъ, что именно такимъ (а не инымъ) писаніемъ онъ привлечетъ ихъ.

Какъ свободный художникъ слова, онъ могъ писать такъ, какъ желалъ, а еще вѣрнѣе, какъ Духъ хотѣлъ чрез него провѣщевать. И такое писаніе именно нужно было для евреевъ палестинскихъ, а не иныхъ

какихъ либо странъ и въособенности не для римскихъ, которымъ было написано особое посланіе къ Римлянамъ. При этомъ особенно странно думать, что Ап. Павелъ написалъ Римлянамъ о законѣ и благодати вообще, а Прискилла и Акила нашли нужнымъ написать больше! Неужели въ видахъ соревнованія? Но странно и непонятно соревнованіе со стороны тѣхъ, которые, будучи почитателями великаго Апостола, считали за честь служить ему! (Римл. 16, 3).

Что касается мнимой простоты рѣчи Апостола Павла во многихъ его посланіяхъ, то по этому поводу нужно сказать, что она нѣкоторыми писателями злонамѣренно обзывается варварскою[1]). И наоборотъ, нѣкоторыми рѣчь посланія къ Евреямъ чрезмѣрно восхваляется тоже съ неблаговидною цѣлью доказать, что она не принадлежитъ Ап. Павлу. Но эта хитрость

[1]) По свойственной христіанамъ скромности, сами священные писатели называютъ новозавѣтный языкъ простымъ, необработаннымъ (См. Дѣян. 4, 13; 2 Кор. 11, 6). Но это несомнѣнно должно понимать ограничительно. Оригенъ въ сочиненіи: «Противъ Цельса» говоритъ: «не сила краснорѣчія, не стройность въ разсужденіи, сообразныя съ діалектикою или ораторскимъ искусствомъ, привлекали къ Апостоламъ слушателей». (См. у пр. С. Смирнова, XXV). О томъ же говорятъ св. І. Златоустъ и бл. Θеодоритъ, (по слову котораго: «рыбарскіе соллецизмы, разрушили аттическіе силлогизмы»). Святой же Исидоръ Пелусіотъ въ объясненіи словъ: «имамы сокровище въ скудельныхъ сосудахъ» пишетъ: «слова сіи означаютъ, что богатство божественной премудрости въ Свящ. Писаніяхъ мы имѣемъ заключеннымъ въ низкихъ и простыхъ рѣченіяхъ (Lib. 2, Ep. 4). Язычники унижаютъ бож. Писаніе потому, что оно написано на языкѣ варварскомъ (по ихъ понятію), составлено изъ странныхъ слововыраженій, нѣтъ въ немъ необходимыхъ союзовъ, есть многія вставки, затрудняющія смыслъ сказаннаго. Но изъ сего пусть и дознаютъ язычники силу истины. Ибо почему, говоря грубымъ языкомъ, убѣдили краснорѣчивыхъ? Почему Писаніе, будучи исполнено барбаризмовъ и соллецизмовъ, препобѣдило заблужденіе, выражавшееся поэтически»? (Lib. 4, Ep. 28).

міра перехитрила саму себя, доказывая въ настоящее время, что извѣстный всему христіанскому міру великій Апостолъ Павелъ не могъ такъ хорошо писать, а смиренная чета Акилы и Прискиллы, бывшая у него въ услуженіи, могла,—особенно Прискилла. Поистинѣ мудрые вѣка сего объюродѣша, только не о Христѣ, а чтобы противостать Христу и Его виднѣйшему проповѣднику, великому Ап. Павлу!

Блеекъ думалъ найдти объясненіе разницы изложенія посланій Ап. Павла въ томъ, что другія посланія (кромѣ посланія къ Галатамъ) писались подъ диктовку. Но на это можно замѣтить, что посланіе къ Евреямъ отличается и отъ посланія къ Галатамъ.

Интересно еще замѣчаніе, что посланіе къ Римлянамъ, которое наиболѣе удобосравнимо съ посланіемъ къ Евреямъ, имѣетъ попреимуществу характеръ дидактическій, а посланіе къ Евреямъ—ораторскій[1]). Между тѣмъ эта разница весьма понятна, если принять во вниманіе, что къ Римлянамъ Апостолъ писалъ съ

---

[1]) См. стр. 58—59. Въ монументальномъ сочиненіи: «Объ аттицизмѣ» (1897 г.) Вил. Шмидтъ говоритъ, что отличительную особенность новозавѣтнаго языка составляетъ то, что это языкъ истинно миссіонерскій, не слишкомъ трудный для несовершенныхъ и не слишкомъ низменный для высокихъ откровеній, посредникомъ которыхъ онъ служилъ». Такимъ именно языкомъ и былъ языкъ посланія къ Евреямъ, по отношенію къ которымъ Ап. Павелъ именно былъ какъ бы временнымъ миссіонеромъ.

«Душею всего въ новозавѣтномъ языкѣ, (по Тауеру), является религіозный элементъ. Жизненность новозавѣтнаго языка коренится въ духѣ, который его животворитъ». Поэтому онъ предостерегаетъ противъ преувеличенія варіацій во фразеологіи до степени аргументовъ въ пользу разности авторовъ. (См. у Глубоковскаго, стр. 22—24). Кажется, на преувеличеніяхъ и основываются всѣ предположенія объ иномъ составителѣ посланія къ Евреямъ, какъ будто бы рѣзко разнствующаго съ прочими Павловыми посланіями по языку.

полнотою авторитета, какъ ихъ священный учитель и Апостолъ языковъ, тогда какъ къ Евреямъ онъ писалъ лишь какъ ихъ соотечественникъ, принимаемый и признаваемый только нѣкоторыми, тогда какъ другіе его не любили, а иные даже считали его не заслуживающимъ полнаго довѣрія. Эти враги Апостола, мнимые равнители ветхозавѣтной законной праведности, старались поколебать авторитетъ Апостола во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, куда приходили.

Блеекъ допускаетъ возможность такого чистаго слога въ посланіи, если бы оно писалось александрійскимъ Евреямъ, или, еще лучше, къ Коринѳянамъ, которые такъ любили восхищаться литературною рѣчью. Между тѣмъ Апостолъ, пиша къ нимъ, не скрываетъ, что онъ *ἰδιώτης τῷ λόγῳ* (2 Кор. 11, 6) [1]).

Но сравнительно меньшая литературная образованность палестинскихъ Евреевъ съ Евреями александрійскими—это еще не рѣшенный вопросъ, какъ равно и то, кто болѣе литературно писалъ, Филонъ или Іосифъ Флавій. Мы же должны помнить, что способы писанія какъ Іосифа Флавія, такъ и Филона несоизмѣримы съ апостольскими [2]). Между тѣмъ какъ каждый изъ

---

[1]) См. стр. 58. Очевидно, что Апостолъ называлъ себя «невѣждою въ словѣ» предъ Коринѳянами съ ихъ точки зрѣнія, какъ не учившійся въ ихъ софистическихъ школахъ. По слову блаж. Ѳеодорита, св. Павелъ какъ бы такъ сказалъ имъ: «у меня, хотя языкъ не ученый, однакоже умъ украшенъ боговѣдѣніемъ».

[2]) Еще Овербекъ писалъ о нелитературныхъ мотивахъ происхожденія новозавѣтной письменности. Дейсманъ же положительно утверждаетъ, что Павловы посланія, какъ и Евангелія, не принадлежатъ къ сферѣ античной искуственной прозы. Относить ихъ туда такъ же неудобно, какъ въ исторіи діалога трактовать о бесѣдѣ І. Христа съ богатымъ юношей. Тоже самое говоритъ Док. Т. Фогель относительно языка и стиля Ев. Луки, хотя противъ него энергично возсталъ Фр. Блассъ. «Нѣчто аналогичное

нихъ могъ писать для угожденія литературнымъ вкусамъ и потребностямъ времени, Апостолъ поступилъ какъ разъ вопреки этому. Коринѳяне болѣе другихъ цѣнили формы выраженія, Апостолъ же въ посланіи къ нимъ немного думаетъ объ угожденіи этимъ внѣшнимъ запросамъ, что и выражаетъ, смиренно говоря о себѣ предъ риторами, что онъ *ἰδιώτης τῷ λόγῳ*, какъ предъ философствующими говорилъ, что мы «буіи» (*μωροὶ*) о Христѣ (1 Кор. 4, 10). Но почему? Потому что премудрость міра сего буйство у у Бога есть (1 Кор. 3, 19) и буее (*μωρὸν*) Божіе премудрѣе человѣкъ есть (1 Кор. 1, 25), почему и благоизволилъ Богъ буйствомъ (*μωρίας*) проповѣди спасти вѣрующихъ (1 Кор. 1, 21).

Въ такомъ же смыслѣ должно смотрѣть и на простоту рѣчи апостольской, которая происходила не отъ неумѣнья писать лучше, а отъ желанія писать именно такъ, а не иначе.—Поэтому Блееку несправедливо показалось, что Апостолъ въ 6 ст. 11 гл. 2 посл. къ Коринѳянамъ сознается въ неумѣньи пользоваться словомъ, потому что онъ ясно говоритъ: «хотя я и невѣжда въ словѣ, но не въ познаніи». Познаніе же

постигло и сужденія г. Нордена объ Ап. Павлѣ (говоритъ нашъ проф. Н. Н. Глубоковскій), для котораго со страстною рѣшительностію защищается тезисъ о неэллинскомъ колоритѣ его стиля, хотя констатируется большое количество такого, что давно извѣстно въ присяжной греческой искуственной прозѣ». По Дейсману же, «о томъ, что хорошо погречески у св. Павла, слѣдуетъ совѣтоваться не съ одною искуственною эллинскою прозой, но сопоставлять и съ нелитературными, неискуственными текстами эллинизма, а также съ источниками живого языка эпохи Павловой. У Павла было все лучшее въ натуральномъ и понятномъ греческомъ языкѣ. Знаменитый Герм. Кремеръ въ 6 изд. своего библейско-богословскаго словаря «языко-образную мощь христіанства» раскрываетъ какъ отличительный характеръ библейской терминологіи» (См. стр. 34—35).

Апостола было многоразличное. Что оно простиралось на умѣнье правильно, точно, сильно и увлекательно выражаться—это очень ясно засвидѣтельствовали многіе греки, назвавшіе его начальникомъ слова (Дѣян. 14, 12), а относительно письменнаго способа выраженія объ этомъ ясно говорятъ всѣ его посланія, о которыхъ безконечное множество наилучшихъ знатковъ греческаго языка и литературы свидѣтельствуютъ съ великими похвалами, какъ напр. св. І. Златоустъ [1]).

Наконецъ, ссылаясь на Шульце, Зейферта, Де-Ветте, Шотта и Криденера, Блеекъ говоритъ, что рѣчь посланія отличается отъ манеры Ап. Павла говорить (устно), что особенно сказывается въ употребленіи нѣкоторыхъ отдѣльныхъ словъ и формулъ грамматической конструкціи [2]). Но рѣчь устная всегда болѣе или менѣе отличается отъ письменной [3]), особенно

[1]) Достойно замѣчанія, что одинъ изъ новѣйшихъ англійскихъ ученыхъ (A. R. Eagar) находитъ, что въ посланіи къ Евреямъ обнаруживается вліяніе стоицизма, хотя и въ слабой степени, вліяніе же Платона и Аристотеля въ сильной, весьма высокой. (См. у Глубоковскаго, стр. 30).

[2]) См. стр. 59. Слѣдуетъ еще при этомъ замѣтить, что нѣкоторые находятъ достоинство и въ томъ, что по обычному понятію составляетъ недостатокъ. Такъ напр., Ѳ. Беза, опровергая нападки на стиль Апостола со стороны Еразма Роттердамскаго, говорилъ: «я признаю въ писаніяхъ апостольскихъ величайшую простоту. Не отрицаю, что въ нихъ есть неправильности, даже нѣкоторые соллецизмы. Но я называю это достоинствомъ, а не недостаткомъ. И рѣшаюсь сказать, что у Павла представляется другимъ многое неправильнымъ, что вовсе не таково. Вѣдь немного такихъ, которые бы умѣли подойти къ еврейскимъ источникамъ, изъ которыхъ въ рѣчь Новаго Завѣта текутъ какъ бы ручейки. Слѣпые люди, не сознавая, что тьма заключается въ нихъ самихъ, бѣгутъ отъ рѣчи Духа Святаго, какъ отъ темной». (См. у пр. С. Смирнова, стр. XXVI).

[3]) Какъ различно передается не только устное, но даже и письменное слово, ясно можно видѣть, напр., изъ воспроиз-

у инородцевъ, которые по большей части говорятъ не такъ хорошо, какъ пишутъ. Пишутъ же они нерѣдко лучше, нежели малообразованные люди на своемъ природномъ языкѣ, потому что послѣдніе часто пишутъ съ увѣренностію въ прирожденной правильности своего языка, а эта увѣренность между тѣмъ бываетъ ошибочною. Образованные же инородцы пишутъ по большей части по твердозаученнымъ правиламъ, почему, если ошибаются, то не такъ, какъ люди пользующіеся природнымъ языкомъ и допускающіе ошибки соотвѣтственно особенностямъ мѣстнаго выговора или словоупотребленія. Въ приложеніи къ Апостолу Павлу должно сказать, что устная рѣчь Апостола записывалась несомнѣнно другими (преимущественно природнымъ Грекомъ Ап. Лукою), а посланіе написано несомнѣнно самимъ Ап. Павломъ и притомъ для такихъ лицъ, предъ которыми онъ не могъ извиняться тѣмъ, что онъ какъ инородецъ неизбѣжно, по неотвратимой силѣ природы, могъ затрудняться въ выборѣ словъ, какъ это писалъ онъ Коринѳянамъ. Евреи по себѣ знали, какъ нелегко выражаться погречески, думая и чувствуя на родномъ языкѣ (арамейскомъ). И потому они тѣмъ больше могли цѣнить тщательно, (и вдобавокъ скоро) написанное имъ почтеннымъ ихъ сородичемъ, а для многихъ и собратомъ о Христѣ и даже великимъ учителемъ, знаменитымъ и въ дѣлѣ, и въ словѣ. По всему этому онъ могъ стяжать у нихъ и еще большее

веденія рѣчи св. Ап. Павла, сказанной имъ въ Аѳинахъ. Между тѣмъ какъ напр. преосв. Никаноръ, Архіепископъ Одесскій, сдѣлалъ это со всею тщательностію, воспроизведя всю глубину мыслей Апостола, живость постановки имъ своей рѣчи (См. «Бесѣды» Т. III, стр. 337), Фарраръ дѣлаетъ безцвѣтный пересказъ рѣчи (См. «Жизнь и труды св. Ап. Павла» т. I. стр. 328).

уваженіе, которое могло наконецъ разсѣять всякое предубѣжденіе противъ него, чего желаемъ и всѣмъ читателямъ посланія къ Евреямъ, которое да увѣритъ всѣхъ, какъ великъ былъ Павелъ и какъ наиболѣе того славенъ Господь, столь чудно глаголавшій въ немъ на удивленіе вѣковъ и народовъ, до послѣднихъ земли.

Относительно существа библейско-новозавѣтнаго греческаго языка проф Ад. Дейсманъ говоритъ: «касательно характера языка греческой Библіи въ литературѣ указываютъ двѣ главнѣйшія его особенности: а) своеобразіе (по сравненію съ другими) и б) внутреннее единство библейскаго, или во всякомъ случаѣ новозавѣтнаго языка»[1]). Особенно большое своеобразіе, по его мнѣнію, представляетъ языкъ Евангелія и посланій Іоанна по сравненію съ посланіемъ къ Евреямъ (стр. 379). Но это своеобразіе не оправдываетъ ходячихъ выраженій—въ родѣ: «плохой (испорченый) греческій языкъ, или grecitas fotiscens» (греческій языкъ въ состояніи упадка), которыя служатъ отголоскомъ неисторическаго, доктринерскаго настроенія, либо обязаны тѣмъ грамматикамъ, которыя самообольщенно думаютъ остановить самый ходъ вещей своими мертвыми правилами, «исключеніями» и т. п. Позднѣйшій греческій языкъ и вмѣстѣ съ нимъ оригинально—греческій библейскій языкъ ни хорошъ, ни худъ; онъ носитъ на себѣ черты своего вѣка и занимаетъ свойственное мѣсто въ величественномъ процессѣ движенія и развитія языка съ начала его возникновенія до нашихъ дней» (стр. 380). «А то, что въ оригинальныхъ греческихъ Писаніяхъ Библіи носитъ семитиче-

[1]) См. Die sprachl. Erforsch. der griech. Bibel. 1898 г., въ русс. переводѣ въ Хр. Чт. того-же года—ч. I. стр. 377.

скш отпечатокъ, законно причисляется къ разряду исключенш». (381). Потодгь онъ еше зам,ъ"чаеть: «каждая книга LXX, напр, книга псалмовъ, есть СОВСБМЬ другая книга, ЧБМЪ еврейская Псалтирь. Поэтому изъяснить LXX это значить изъяснить Библпо Апсстсла Павла и вообще дрсвнЬйшаго христ1анства» (стр. 39°—390 ")

«ВМЕСТЕ съ новы.мъ ЕИНОМЪ божественнагооткровешя (говорить проф. Н. Глубоковаий) языкъ восприннмалъ необычайный для него матер1алъ, проникался своеобразнымъ духомъ и получалъ жизнеспособность кт. своему собственному саморазвитда. Внимательное нзучен1е языка греческой Библш со всею ясностда развертываеть предъ нами величественный процессъ препобъ-ждешя и претворен1я божественнымъ откровешемъ и языческой мысли, и ея носителя въ слога !> челов"Бческомъ, съ возсозидан^емъ ихъ по своему образу и подобно. Въ этомъ случав мы нм^емъ предъ собою блестящую иллюстрашю Есепокоряюшеп силы Боллей, которая, не действуя принудительно и разрушительно, торжествуеть въ самой немощи человеческой и возводить ее къ благодатному общению»[2]).

[1] Такъ какъ въ посланіи къ Евреямъ приводится много текстовъ изъ псалмовъ по переводу LXX, то считаемъ долгомъ сообщить указаніе Дейсмана о разности характера псалмовъ по еврейскому подлиннику и переводу LXX. «Преувеличенная буквальность и наряду съ нею относительная свобода, по сравненію съ подлинникомъ, маленькія и большія уклоненія въ значеніяхъ, какія обычны во всякомъ переводѣ—все это сообщаетъ греческой Псалтири совершенно новый характеръ съ ея собственными своеобразными трудностями».

[2] См. статью: «Современное состояніе изученія греческой Библіи». Христ. Чтен. 1898 г. ч. I. стр. 370—371. Что касается упоминаемыхъ особенностей грамматически-синтаксическаго склада, то объ этомъ можно прочитать въ спеціальномъ сочиненіи Бласса, изд. въ 1896 г. въ Геттингенѣ.

«Затѣмъ, необычайное сочетаніе разныхъ элементовъ и ихъ совмѣстное отраженіе въ неожиданныхъ комбинаціяхъ тоже должны были сказаться оригинальностію грамматически—синтаксическаго склада».

Достойно замѣчанія, что извѣстный знатокъ и издатель грамматики новозавѣтнаго греческаго языка—Блассъ говоритъ: «способъ соотношенія между родительнымъ падежемъ и его именемъ можетъ быть познанъ только изъ смысла и связи. Для Новаго Завѣта и этотъ предметъ остается часто дѣломъ богословскаго уразумѣнія, чему не мѣсто въ грамматикѣ» (§ 94). По словамъ же Дейсмана, особаго новозавѣтнаго греческаго языка нѣтъ и право специальной грамматики къ Новому Завѣту можетъ быть обосновано только фактическими потребностями Библіи. «Изолированіе Новаго Завѣта, говоритъ онъ, есть скверная вещь для его уразумѣнія и должно быть устранено навсегда. На основаніи надписей и папирусовъ нынѣ выпадаетъ не мало словъ изъ списка тѣхъ, которыя считались специально библейскими, или новозавѣтными, напр. *ἀγάπη, ἀκατάγνωστος, ἀντιλήμπτωρ, ἐλαιών*, потому что они встрѣчаются и помимо Библіи [1]). Не желая усвоять себѣ дара пророческаго, можно утверждать, что будущій словарь къ Новому Завѣту гораздо больше грамматики будетъ «омірщенъ», т. е. обогащенъ плодотворными результатами историческаго изслѣдованія въ области греческаго языка вообще. По причинѣ разнообразія и непосредственной свѣжести матеріи, интереснѣйшую новость представляютъ еги-

[1]) Стр. 396. Другой ученый (проф. Тумбъ) говоритъ, что 150 словъ, исключительно принадлежащихъ библейско-греческому языку, ничего не доказываютъ, пока не привлечены папирусы и надписи; не доказываютъ и того, что языкъ Новаго Завѣта нужно считать за вырожденіе александрійскаго и греческаго.

петскіе папирусы. Къ прежнимъ отрывкамъ ихъ въ музеяхъ Турина, Рима, Парижа, Лондона, Берлина и другихъ мѣстъ за послѣдніе годы прибавилось поразительное множество этихъ невознаградимыхъ памятниковъ древности. Папирусы эти восходятъ до III в. до Р. Христова. По всему этому они имѣютъ незамѣнимую цѣнность для изслѣдованія греческаго языка въ позднѣйшихъ стадіяхъ. Такимъ образомъ, греческая Библія обрамлена пышнымъ вѣнкомъ современныхъ ей текстовъ. Помимо языка, новозавѣтныя писанія близки къ этимъ текстамъ еще въ одномъ отношеніи: подобно послѣднимъ, и первыя такъ же мало желаютъ быть литературными, какъ письма, протоколы и завѣщанія изъ Египта. Обѣ группы въ существенномъ одинаково непосредственны, потому что онѣ составлялись не для опубликованія и сохраненія въ потомствѣ» [1]). Въ другомъ произведеніи Дейсманъ подробнѣе раскрываетъ эту мысль, высказывая, что

---

[1]) Стр. 396—399. Съ этимъ, конечно, нельзя не согласиться, потому что несомнѣнно цѣли литературныхъ и божественныхъ писаній совершенно различныя, почему и языкъ можетъ и долженъ быть очень различный: у первыхъ литературный, а у вторыхъ общеупотребительный, но не вульгарный. Въ пятидесятыхъ годахъ XIX столѣтія мнѣ пришлось учиться татарскому языку по Евангелію, отлично изданному in folio на лучшемъ учено-татарскомъ языкѣ, при участіи славнѣйшихъ оріенталистовъ того времени, какъ напр. Казембека. Съ 1870 г. и по 1893 годъ я поставленъ былъ въ самое ближайшее отношеніе къ татарской миссіи. И что же? Во весь этотъ двадцати-трехъ-лѣтній періодъ я ни разу не видѣлъ въ употребленіи ни у профессоровъ, ни у практикантовъ высшесказаннаго солиднѣйшаго изданія Евангелія. Его смѣнили другія, — скромныя по виду и не блещущія внутреннимъ краснорѣчіемъ арабско-татарскаго стиля, потому что въ нихъ была простая рѣчь татарская (*κοινή*). И эти простые переводы распространяются болѣе и болѣе. Приблизительно такъ же былъ общедоступенъ и тотъ греческій апостольскій языкъ, который принято называть *κοινή*.

апостольскія посланія, въ томъ числѣ и посланія св. Павла, были въ собственномъ смыслѣ «частными письмами», гдѣ и понынѣ самые образованные люди допускаютъ литературныя небрежности, стилистическія вольности и т. под. Но эти послѣднія сужденія, какъ утверждаютъ другіе ученые, можно принимать лишь cum grano salis[1]).

Относительно странныхъ выраженій, о которыхъ говорилъ еще св. Исидоръ Пелусіотъ, прот. С. Смирновъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что «они были неизбѣжны при введеніи чисто христіанскихъ элементовъ ученія, для котораго въ древнихъ языкахъ не было ни словъ, ни формъ, а если и были готовыя формы слова, то ихъ нужно было отвлечь отъ ихъ обыденнаго значенія и придать имъ новое значеніе. Для обозначенія сверхъестественнаго предмета нужно было употреблять чувственное выраженіе, но уже не въ общепринятомъ значеніи, а въ формѣ аллегорической, въ формѣ сравненія, такъ чтобы подъ покровомъ видимаго можно было созерцать невидимое»[2]). Нужно при этомъ замѣтить и то, что большая или меньшая степень уклоненія отъ чистыхъ формъ языка у писателей изъ Іудеевъ много зависѣла отъ различной степени ихъ общеэллинскаго образованія. А такъ какъ Ап. Павелъ вообще былъ человѣкомъ высокообразованнымъ во всѣхъ отношеніяхъ и въ частности былъ знакомъ съ литературою грековъ, то понятно, что въ его писаніяхъ естественно и не ожидать тѣхъ, напр., ошибокъ, о которыхъ говоритъ Арнобій[3]).

---

1) См. въ примѣч. статьи Глубоковскаго, стр. 400.

2) См. стр. XIV.

3) Adv. gent. l. I. См. у прот. С. Смирнова, стр. XXV.

Одинъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей новозавѣтнаго языка, Тумбъ, говоритъ: «кто воспиталъ свой вкусъ въ греческомъ языкѣ только на классическихъ образцахъ еллинизма, тотъ переживаетъ чувство сильнаго контраста, когда онъ раскрываетъ Новый Завѣтъ. Конечно, тутъ много сходнаго и съ классическимъ языкомъ, но вмѣстѣ съ этимъ встрѣчаются формы, которыя кажутся ошибочными. И если эти образованія мѣрить масштабомъ лишь классическаго строенія, то возбуждается чуть не отвращеніе къ языку, гдѣ столь глубоко нарушаются правила грамматики»[1]). Но уже самъ Тумбъ сознается, что говорить это значитъ то-же, что не признавать современнаго греческаго языка, въ которомъ предлогъ ἀπὸ сочетается съ винительнымъ падежемъ[2]).

Однако отсюда никакъ нельзя выводить того, что современный новогреческій (общій) языкъ очень близокъ къ языку апостольскихъ писаній, какъ объ этомъ настойчиво говоритъ Гатцидикисъ[3]), думающій, что изученіе его, какъ общенароднаго, прольетъ свѣтъ на апостольскій языкъ κοινή (какъ начальный пунктъ формы языка библейскаго времени). Эти языки раздѣляются почти двумя тысячелѣтіями, въ которыя современный общенародный греческій языкъ несомнѣнно далеко уклонился въ сторону отъ языка κοινή апостольскихъ временъ. А это уклоненіе говоритъ не въ пользу новогреческаго языка. Не безъ основанія многіе современные греки всѣми силами противятся переводу св. книгъ на новогреческій языкъ.

---

1) Die Sprachgeschicht. Stellung des griech. Bibel. 1902.

2) См. сочиненіе проф. Глубоковскаго: «Современное состояніе изученія греческой Библіи», стр. 4.

3) Bibliot. indogerm. Grammatik. B. II. 1892. Leipzig.

А люди чуждые имъ говорятъ о необычайной близости ихъ языка къ апостольскому языку. Странное столкновенiе природныхъ грековъ и еллинистовъ-аматеровъ! Нельзя при этомъ не вспомнить вдохновенныя слова досточтимаго Безы: «когда я разсматриваю свойство и характеръ рѣчи св. Ап. Павла, я не нахожу у самого Платона такой выспренности рѣчи, не нахожу у Демосѳена равной силы, не нахожу такой отчетливости въ изложенiи даже у превосходныхъ художниковъ слова Аристотеля и Галена». Отчего же у многихъ современныхъ ученыхъ иное представленiе объ языкѣ Ап. Павла? Очевидно, что духовное изслѣдуется (*ἀνακρίνεται*) духовно (*πνευματικῶς*) (1 Кор. 2, 14)[1]. Поэтому можно думать, что не только торговые и медицинскiе, но поэтическiе и даже философскiе древнiе папирусы немного новаго внесутъ въ пониманiе языка апостольскихъ писанiй, если не будетъ духовности во взглядахъ изслѣдователей.

Съ наибольшею точностiю эти писанiя были поняты современниками и ближайшими къ нимъ по времени и языку экзегетами, которымъ поэтому и должно оказывать преимущественное вниманiе. Кромѣ общей своей авторитетности, древнiе экзегеты имѣютъ преимущество и въ томъ отношенiи, что ихъ изслѣдованiя выдержали критику вѣковъ и безконечнаго числа умовъ. Новѣйшiя же изысканiя нерѣдко страдаютъ многими погрѣшностями, происходящими отъ по-

---

[1] Знаменательное въ этомъ отношенiи замѣчанiе сдѣлалъ нѣкогда блаж. Ѳеофилактъ, сказавши: «разсудочныя обсужденiя такъ же опровергаются, какъ и составляются. Итакъ, когда возникаетъ какой нибудь сомнительный вопросъ, не прибѣгай къ разсужденiямъ. Разсужденiе разрушается; писанiе же не разрушается. (См. Толкованiе на Дѣянiя св. Апостоловъ. Казань. 1871 г. стр. 54).

спѣшности и недостаточной осмотрительности» [1]).

По всему этому и посланіе св. Апостола Павла къ Евреямъ вполнѣ совершенно и всякаго пріятія достойно, въ томъ его составѣ языка, содержанія и пониманія, въ которомъ оно содержится въ Церкви Божіей, какъ единой несомнѣнной хранительницѣ всѣхъ истинныхъ преданій, многоразлично передаваемыхъ изъ рода въ родъ и изъ вѣка въ вѣкъ, устно и письменно, по завѣту Апостола: «стойте, держите преданія, имъ же научитеся словомъ, или посланіемъ нашимъ» (2 Сол. 2, 15). По поводу же этихъ словъ преосвящ. Ѳеофанъ (затворникъ) писалъ: «какою Церковь вышла изъ рукъ апостольскихъ, такою она и есть по

---

1) Вотъ, напримѣръ, предъ нами древнѣйшіе папирусы изъ Оксиринха (Египетскаго) въ драгоцѣнномъ изданіи Гренеля (1899). Среди множества всякаго рода папирусовъ здѣсь находится воспроизведеніе только двухъ новозавѣтныхъ, причемъ только одинъ дается въ фототипическомъ видѣ, во всей его археической красѣ (316 года). Но въ репродукціи текста (посл. къ Римл. 1, 1—7) вкралась существенная ошибка: вмѣсто *πατρὸς* (въ 7 стихѣ) дается чтеніе *πρὸς*, между тѣмъ въ коптскомъ подлинникѣ ясно видно чтеніе *τρος*, надъ которымъ вверху стоитъ большой знакъ сокращенія, который издатели поставили и надъ своимъ *πρὸς*, гдѣ онъ уже совершенно неумѣстенъ. А разночтеніе это, вводимое не древнимъ текстомъ, а издателями, можетъ довѣрчивыхъ изслѣдователей повести къ важнымъ ложнымъ выводамъ.

Сличая реченія этого папируса со многими (которымъ здѣсь посвящено 290 страницъ), мы не нашли ни въ частныхъ, ни въ генеральномъ словаряхъ многихъ христіанскихъ реченій, напримѣръ *ἀφωρισμένος*, *κλῆτος*, *ἁγιωσύνη*, *προφήτης*. Такія слова, какъ *δοῦλος*, *γραφὴ*, встрѣчаются здѣсь часто. Но они не требуютъ выясненія. Что же касается древнихъ литературныхъ произведеній, то вокабуляры ихъ давно извѣстны. И потому папирусы здѣсь не могутъ внести ничего новаго.

Пропускъ нѣкоторыхъ словъ 6 стиха издатели объясняютъ тѣмъ, что этотъ папирусъ (полимпсестъ) есть упражненіе школьника. Но какъ таковому можно ли ему придавать то значеніе, которое хотятъ придать разнымъ древнимъ фрагментамъ новѣйшіе западные ученые? Очевидно нельзя.

волѣ и опредѣленію Самого Бога, и такою она должна быть, чтобы содѣловать спасеніе погибающаго человѣчества. Весь строй христіанской жизни отъ Апостоловъ. И послѣ къ сему строю ничего (у насъ) не прибавлено, а только развились частности обширнѣе и разнообразнѣе. Но тутъ же сокрыты и апостольскія частности. И все это—и по времени приложенное и Апостолами преподанное—хранится нашею св. Церковію. Вотъ почему все намъ и дорого въ Церкви».

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Сводя къ единству все сказанное въ экзегетико-критическомъ изслѣдованіи посланія къ Евреямъ, должно поставить слѣдующія положенія.

1) Все богатство мыслей, чувствъ и соотношеній, выраженныхъ въ посланіи къ Евреямъ, представляетъ наилучшее наставленіе (παράκλησις) въ христіанской вѣрѣ, какое только могло быть дано первенствующимъ христіанамъ изъ Евреевъ св. Ап. Павломъ, какъ наилучшимъ знатокомъ еврейства изъ числа всѣхъ христіанъ того времени.

2) Вмѣстѣ съ тѣмъ въ богатствѣ и разнообразіи содержанія посланія дается такая полнота христіанскаго вѣро-и-нравоученія, что посланіе это можетъ считаться цѣлостною сокровищницею богословской системы, съ полемическимъ и апологетическимъ направленіемъ по отношенію къ іудейству, какъ системѣ прообразовательно-подготовительной ко Христу и Его Церкви. Богъ былъ прежде преимущественнымъ Отцемъ Израиля. А теперь Онъ—Отецъ всѣхъ вѣрующихъ въ Его Сына Іисуса Христа, какъ въ Мессію. Это въ посланіи къ Евреямъ составляетъ центръ богословія св. Ап. Павла, а богосыновство христіанъ—центръ нравоученія.

3) Языкъ и стиль посланія, отражая все разнообразіе идіотизмовъ древняго еврейскаго языка и общедоступнаго греческаго языка того времени (*κοινὴ διάλεκτος*), имѣютъ особый духъ и силу, свойственную вообще генію языка писаній св. Ап. Павла, съ преимущественнымъ обиліемъ гебраизмовъ, зависящихъ особенно отъ множества ссылокъ на Ветхій Завѣтъ, хотя и по переводу LXX. Многообразная переработка гебраизмовъ и возвышенная популяризація греческаго языка сдѣлали языкъ посланія полнымъ, сильнымъ и выразительнымъ, а по его грамматической и логической стройности достойнымъ того, что какъ христіанскіе богословы, такъ и церковные ораторы обильно почерпали отсюда свои вѣскіе доводы и патетическія нравоученія (*παράκλησεις*).

4) По всему этому тщетны всѣ современныя попытки ниспровергнуть вселенское значеніе посланія къ Евреямъ, на основаніи разбора его содержанія и разсмотрѣнія языка, будто бы не соотвѣтствующихъ мыслямъ и языку Ап. Павла. Во всемъ, что доселѣ дали представители отрицательнаго направленія, не имѣется ничего, что̀ бы могло угрожать великою опасностію авторитетнѣйшему признанію Православною Церковію этого посланія за богодухновенное писаніе св. Ап. Павла. Всѣ существующія теоріи объ иномъ его происхожденіи въ общемъ оказываются несостоятельными, въ частностяхъ же взаимно опровергающимися, такъ что православному изслѣдователю остается констатировать печальное безпринципное поле научной битвы, въ которой тщетно падаютъ такіе свободные мужи науки, какъ пресловутый Гарнакъ, и даже такіе испытанные ветераны экзегетики, какъ Деличъ.

5) А Церковь Бога живаго, какъ несомнѣнная

хранительница истины для людей всѣхъ временъ и народностей, всегда будетъ твердымъ столпомъ и непоколебимой опорою истины (1 Тим. 3, 15). Живо и дѣйственно въ ней будетъ и слово Божіе (Евр. 4, 12), новымъ и всегда живымъ путемъ ведущее къ тому, чтобы намъ служить Богу живому и истинному (9, 14; 10, 20), быть живыми и приходить ко граду Бога живаго, Іерусалиму небесному, тьмамъ ангеловъ и Церкви первородныхъ (12, 9. 22—23).

Е. Н.

Апрѣля 2.
1903 г.

Оглавленіе.

Опечатки въ еврейскихъ словахъ:

Страница.	*Напечатано.*	*Должно.*
8-я.	אֲהַל בְּהֵיסָם	אַחֲרִית הַיָּמִים
»	עוֹלָם צֵת	עוֹלָם הַזֶּה
»	עוֹלָם הַבָּא	עוֹלָם הַבָּא
»	באהרית היָםים	בְּאַחֲרִית הַיָּמִים
8-я, примѣчаніе 2-е.	בְּאַחֲרִית הַיָּמִים	בְּאַחֲרִית הַיָּמִים
9-я.	בְּנְבִיאִים	בַּנְּבִיאִים
15-я, примѣчаніе 1 е	כָבוד	כָּבוֹד
22-я, примѣчаніе 1-е.	שֵׁם הַמְפֹרָשׁ	שֵׁם הַמְפֹרָשׁ
23-я.	היּוֹם	הַיּוֹם
»	כַסַּתִּי	כִּסַּתִּי
24 я.	יֵהְיֶה	יְהוָֹה
25-я.	לַמִרהוֹק	לְמֵרָחוֹק
» примѣчаніе 1-е.	הַיּוֹם	הַיּוֹם
26 я, примѣчаніе 1-е.	כָּל אֱלֹהִים	כָּל אֱלֹהִים
», тоже.	עמּוֹ	עַמּוֹ
28-я, примѣчаніе 1-е.	מַלְאֵח	מַלְאָךְ
31-я, примѣчаніе 1-е.	אֲדֹנַי	אֲדֹנָי
33-я.	בְכָל דוֹר דוֹר	בְּכָל דֹּר וָדֹר
», примѣчаніе 1-е.	מַשֶׁה	מֹשֶׁה
42-я, примѣчаніе 1-е.	אֱנוֹשׁ אֲדָם	אֱנוֹשׁ אָדָם
» »	אֲנֻשׁ	אֱנוֹשׁ
» »	ֱנוֹשׁ	אֱנוֹשׁ

Страница.	*Напечатано.*	*Должно.*
44 я, примѣчаніе 1-е.	מַצט	מְעַט
51 я, примѣчаніе 2-е.	קֹרֶשׁ	קֹדֶשׁ
60-я.	אֶבֶד	עֶבֶד
77-я.	הַכּנֵן הַגָּדֹל	הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל
102-я.	שָׁלֵם	שָׁלֵם
	שַׂר שְׁלוֹם	שַׂר שָׁלוֹם
119 я.	קדוֹשׁ	קָדוֹשׁ
125-я.	קֹרֶשׁ קֳדָשִׁים	קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים
»	קֹרֶשׁ	קֹדֶשׁ
139-я.	שִׁילֹה	שִׁילֹה
142-я.	וַיִּטְעָא	וַיִּמְצָא
» примѣчаніе 3-е.	מָעָא	מָצֹא
153-я.	בִּמְגִלָּה סֵפֶר	בִּמְגִלַּת סֵפֶר
» примѣчаніе 2-е.	מְגִלַּת גַּלַּל	מְגִלָּה גָּלַל
155-я.	אֹזֶן	אֹזֶן
»	בָּלָה הָעִיר פתח	גָּלָה. הָעִיר פָּתַח
156-я, примѣчаніе 4-е.	כָּרִית אֹזֶן	כָּרִיתָ. אֹזֶן
157 я, примѣчаніе 1-е.	אָזְנַיִם כָּרִית לִי	אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי
158-я, примѣчаніе:	שְׁאֹר שְׁאֹר	שְׁאֹר
160-я, примѣчаніе 1-е.	רָצַע נָתַתָּה בְּאָזְנוֹ וּבַהֶלֶת	רֹצַע וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת